

Einführung in die Psychologie

auf aristotelisch-thomistischer Grundlage mit Berücksichtigung der modernen Psychologie

Von

Dr. Johann Ude

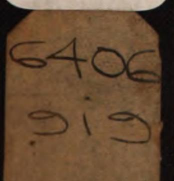
k. k. Professor an der Universität in Graz



Graz und Wien 1916

Verlagsbuchhandlung „Styria"

Zweigniederlassung: Wien I, Dominikanerbastei 4



Einführung in die Psychologie

auf
aristotelisch-thomistischer Grundlage
mit Berücksichtigung der modernen
Psychologie

Phil + Psy

Von

Dr. Johann Ude

k. k. Professor an der Universität in Graz



Graz und Wien 1916
Verlagsbuchhandlung „Styria"
Zweigniederlassung: Wien I, Dominikanerbastei 4

Nihil obstat.

Dr. Carolus Weiß m. p.,
Prof. Theol. mor.

No. 6264.

Imprimi permittitur.

Graecii, die 12. Decembris 1915.

L. S.

Leopoldus m. p.,
Princ.-Eppus.

K. k. Universitäts-Buchdruckerei „Styria“ in Graz.

Vorwort zur Rechtfertigung.

Die vorliegende „Einführung in die Psychologie“ sollte in erster Linie ein Studienbehelf für meine Hörer (Theologen) sein, denen ich nun schon durch eine Reihe von Jahren Vorlesungen über Psychologie halte. Aber ich habe bei der Abfassung dieses Leitfadens darauf Rücksicht genommen, daß er überhaupt für jeden akademisch Gebildeten als erste Einführung in das Reich der aristotelisch-thomistischen Psychologie dienen kann, jener Psychologie also, die in der Lehre des Aristoteles und des heil. Thomas von Aquin wurzelt.

Ich mußte mich daher — „erste Einführung“ — einer großen Kürze befleißen und mußte speziell die Psychologie, wie sie der heil. Thomas, der wieder auf Aristoteles aufbaut, in seinen klassischen Werken niederlegt, berücksichtigen — „auf aristotelisch-thomistischer Grundlage“. Da aber die Philosophie kein totes, starres Gebilde ist, so habe ich selbstverständlich, namentlich auf dem vorgeschrittenen Gebiet der Lehre über das Sinnesleben des Menschen, die Ergebnisse der modernen empirischen Psychologie berücksichtigen müssen — „mit Berücksichtigung der modernen Psychologie“.

Die Unterscheidung in Großdruck und Kleindruck und Anmerkungen bringt eine sicherlich nicht unwillkommene, übersichtliche Scheidung zwischen dem Allernotwendigsten und dem Notwendigen und dem Gelegentlichen.

Warum ich aber gerade auf den heil. Thomas als Hauptquelle zurückgreife, ergibt sich einerseits in Hinsicht auf meine Hörer — ich lese ja für Hörer der katholischen Theologie —, andererseits aber liegt der Grund hiefür in der Sache selbst, in dem inneren Werte der Ergebnisse der von Aristoteles so glänzend ausgebauten und vom heil. Thomas von Aquin so tief durchdachten und gekrönten philosophia perennis (der immerwährenden Philosophie, die das Erbgut der gesamten Menschheit von den Uranfängen an darstellt, an der alle Geschlechter weitergebaut haben). Während die Systeme der modernen Psychologie ein wahres Chaos voneinander selbst in den grundlegenden

*

Anschauungen widersprechender Ansichten bilden, stellt die aristotelisch-thomistische Psychologie ein wunderbar gefügtes, folgerichtiges, harmonisches Ganzes dar, das dem empirischen Tatbestand voll und ganz Rechnung trägt. „Es ist“, so führt Trendelenburg in seinen „Logischen Untersuchungen“[3], Leipzig (Hirzel) 1870, S. IX, mit Recht aus, „ein deutsches Vorurteil, jeder Philosoph müsse auf eigene Hand beginnen, jeder sein ureigenes Prinzip haben, jeder einen nach einer besonderen Formel geschliffenen Spiegel, um die Welt darin aufzufangen. Dadurch leidet unsere Philosophie an falscher Originalität, die selbst nach Paradoxem hascht; indem sie in jedem nach individueller Eigenart strebt, büßt sie an Bestand und Großheit und Gemeinschaft ein. ... Es muß das Vorurteil der Deutschen aufgegeben werden, als ob für die Philosophie der Zukunft noch ein neu formuliertes Prinzip gefunden werden müsse. Das Prinzip ist gefunden; es liegt in der organischen Weltanschauung, welche sich in Plato und Aristoteles gründete, sich von ihnen her fortsetzte und sich in tieferer Untersuchung der Grundbegriffe sowie der einzelnen Seiten und in Wechselwirkung mit den realen Wissenschaften ausbilden und nach und nach vollenden muß.“

Es ist selbstverständlich, daß ein solcher Leitfaden wie der vorliegende sein Thema nicht allseitig erschöpfen kann. Darum habe ich Literaturverweise ziemlich ausreichend verwendet, habe aber auch hierin selbstverständlich nimmer Vollständigkeit anstreben können.

Ein Vergleich mit anderen Darstellungen der scholastischen Psychologie wird zeigen, daß der vorliegende Leitfaden einer der kürzesten ist und doch, seinem Zweck entsprechend, sein Thema ziemlich allseitig und ausreichend behandelt.

Graz, am Tage der Wiedereroberung Lembergs.

Der Verfasser.

Inhalt.

Dritter Teil. Die Menschenseele.

Literaturangabe.

Ach Narziß, Über die Willenstätigkeit und das Denken. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1905.

— Über den Willensakt und das Temperament. Eine experimentelle Untersuchung. Leipzig (Quelle & Meyer) 1910.

Adeodatus Aur., Die Philosophie und Kultur der Neuzeit und die Philosophie des heil. Thomas. Köln (Bachem) 1887.

Aristoteles, De anima libri tres, recognovit Guil. Biehl. Leipzig (Teubner) 1896.

— Parva naturalia, recognovit Guil. Biehl. Leipzig (Teubner) 1898.

Ayrer Samuel, Das Problem der Willensfreiheit mit besonderer Berücksichtigung seiner psychologischen Seite. Stuttgart (Kohlhammer) 1905.

Becher, Dr. Erich, Gehirn und Seele. 5. Band aus „Die Psychologie in Einzeldarstellungen", herausgegeben von H. Ebbinghaus und E. Meumann. Heidelberg (Karl Winter) 1911.

Beck, Dr. Ant., Die menschliche Willensfreiheit. München (Münchner Volksschriften-Verlag) 1906. („Glaube und Wissen", 7. Heft.)

Beßmer Jul., S. J., Störungen im Seelenleben². Freiburg i. Br. (Herder) 1908.

— Die Grundlagen der Seelenstörungen. 94. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach".

— Das menschliche Wollen. 118. u. 119. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach".

Brentano Franz, Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. Leipzig (Duncker & Humblot) 1911.

— Untersuchungen zur Sinnespsychologie. Leipzig (Duncker & Humblot) 1907.

Busse Ludw., Geist und Körper, Seele und Leib. Leipzig (Dürr) 1903.

— Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele und das Gesetz der Erhaltung der Energie aus „Philosophische Abhandlungen". Tübingen (J. C. B. Mohr) 1900. Seite 89—126.

Carneri B., Gefühl, Bewußtsein, Wille. Wien (Braumüller) 1876.

Commer E., Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Paderborn und Münster (Schöning).

— Die immerwährende Philosophie. Wien (Mayer & Komp.) 1899.

Dessoir Max, Abriß einer Geschichte der Psychologie. Heidelberg (Karl Winter) 1911.

Donat Jos., S. J., Summa philosophiae christianae. V. Psychologia. Innsbruck (Fel. Rauch) 1910.

Dorner A., Das menschliche Erkennen, Grundlinien der Erkenntnistheorie und Metaphysik. Berlin (H. Reuther) 1887.

Dummermuth, S. Thomas et doctrina praemotionis physicae. Paris (L'Année Dominicaine. Via du Cherch-Midi, 19) 1886.

Ebbinghaus Hermann, Grundzüge der Psychologie. 1. Band. Leipzig (Veit & Komp.) 1902.

Feldner Gundisalv, Die Lehre des heil. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen. Graz (Ulrich Moser) 1890.

Fischer Paul, Darstellung und Kritik der Hauptansichten über die Natur der Gefühle in der neuesten Psychologie. Breslau (Jungfer) 1897.

Geyser, Dr. Jos., Lehrbuch der allgemeinen Psychologie². Münster i. W. (Heinr. Schöningh) 1912.

— Grundlegung der empirischen Psychologie. Bonn (Hanstein) 1902.

Glaeßner Rud., Die Leitungsbahnen des Gehirns und des Rückenmarkes nebst vollständiger Darstellung des Verlaufes in der Verzweigung der Hirn- und Rückenmarksnerven. Wiesbaden (J. F. Bergmann) 1900.

Gonzalez-Nolte, Die Philosophie des heil. Thomas von Aquin. Regensburg (Jos. Manz) 1885.

Goudin Ant., Philosophia iuxta inconcussa tutissima Divi Thomae dogmata. Editio IV. Paris (Sarlit) 1886.

Gredt, P. Jos., De cognitione sensuum externorum. Romae (Desclée) 1914.

Gründer H., S. J., De qualitatibus sensibilibus. Freiburg i. Br. (Herder) 1911.

Gutberlet Konst., Lehrbuch der Philosophie. 3. Band. Die Psychologie⁴. Münster (Theissing) 1904.

— Der Kampf um die Seele. Mainz (F. Kirchheim) 1899.

— Die Willensfreiheit und ihre Gegner. Fulda (Aktiendruckerei) 1893.

Hartmann Ed. v., Die moderne Psychologie. Eine kritische Geschichte der deutschen Psychologie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Leipzig (Herm. Haacke) 1901.

Heinzel Georg, Versuch einer Lösung des Willensproblems im Anschluß an eine Darstellung und Kritik der Theorien von Münsterberg, Wundt und Lipps. Breslau (Jungfer) 1898.

Henle J., Anthropologische Vorträge. 1. und 2. Heft. Braunschweig (Friedr. Vieweg & Sohn) 1876—1880.

Herbart Joh. Friedr., Lehrbuch der Psychologie². Königsberg (Aug. Wilh. Unzer) 1834.

Heymans G., Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens². Leipzig (Barth) 1905.

Hildebrand Hugo, Aristoteles' Stellung zum Determinismus und Indeterminismus. Chemnitz (Pickenhahn) 1885.

Höffding, Dr. Har., Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung³. Übersetzt von F. Bendixen. Leipzig (O. R. Reisland) 1901.

Höfler Al., Psychologie. Wien und Prag (F. Tempsky) 1897.

Huber, Dr. Aug., Die Hemmnisse der Willensfreiheit². Münster (H. Schöningh) 1908.

Huber Seb., Grundzüge der Logik und Noetik im Geiste des heil. Thomas von Aquin[2]. Paderborn (Schöningh) 1912.
Jerusalem Wilh., Lehrbuch der Psychologie[5]. Wien und Leipzig (Braumüller) 1912.
— Einleitung in die Philosophie[2]. Wien und Leipzig (Wilh. Braumüller) 1903.
Jodl Friedr., Lehrbuch der Psychologie[3]. 2 Bände. Stuttgart und Berlin (J. G. Cotta) 1908.
Jungmann Jos., Das Gemüt und das Gefühlsvermögen in der neueren Psychologie[2]. Freiburg i. Br. (Herder) 1885.
Klemm Otto, Geschichte der Psychologie (aus „Wissenschaft und Hypothese", VIII). Leipzig und Berlin (G. Teubner) 1911.
Kleutgen Jos., Die Philosophie der Vorzeit. 2., verbesserte Auflage. Innsbruck (Fel. Rauch) 1878.
Klimke Friedr., Der Mensch. Darstellung und Kritik des anthropologischen Problems in der Philosophie Wilhelm Wundts. Graz und Wien („Styria") 1908.
Knauer Vinz., Grundlinien zur Aristotelisch-Thomistischen Psychologie. Wien (Karl Konegen) 1885.
Lehmen Alf., S. J., Lehrbuch der Philosophie. 2. Band: Psychologie[2]. Freiburg i. Br. (Herder) 1905.
Lenhossék, Dr. Mich. v., Darstellung des menschlichen Gemüts in seinen Beziehungen zum geistigen und leiblichen Leben. 2 Bände. Wien (Karl Gerold) 1824—1825.
Lipps Theod., Vom Fühlen, Wollen und Denken (aus „Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung"). Leipzig (Barth) 1902. Seite 387—582.
— Grundtatsachen des Seelenlebens. Bonn (M. Cohen & Sohn) 1883.
— Das Selbstbewußtsein, Empfindung und Gefühl. Aus „Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens". 9. Heft. Wiesbaden (J. F. Bergmann) 1901.
— Leitfaden der Psychologie[3]. Leipzig (Wilh. Engelmann) 1909.
Lucka Emil, Die Phantasie. Eine psychologische Untersuchung. Wien und Leipzig (Wilh. Braumüller) 1908.
Maennel Bruno, Über Abstraktion. Gütersloh (C. Bertelsmann) 1890.
de Maria, P. Mich., Philosophia Peripatetico-scholastica ex fontibus Aristotelis et S. Thomae Aquinatis expressa. Rom (Forzani) 1892.
Mausbach Jos., Divi Thomae Aquinatis de voluntate et appetitu sensitivo doctrina. Paderborn (Schöningh) 1888.
Mercier D., Psychologie. 1. Band. Das organische und das sinnliche Leben. 2. Band. Das Verständnis- oder Vernunftleben. Aus dem Französischen übersetzt von L. Habrich. Kempten (Kösel) 1906 und 1907.
Meumann, Dr. E., Intelligenz und Wille. Leipzig (Quelle & Meyer) 1908.
— Ökonomie und Technik des Gedächtnisses. Experimentelle Untersuchungen über das Merken und Behalten[2]. Leipzig (Jul. Klinkhardt) 1908.
Morgott Franz, Geist und Natur im Menschen. — Die Lehre des heil. Thomas über die Grundfragen der Psychologie in ihrer Beziehung zur Kirchenlehre und zur neueren Wissenschaft. Eichstätt (Programm des Lyzeums) 1860.
— Theorie der Gefühle im System des heil. Thomas. Eichstätt (Programm des Lyzeums) 1864.

Müffelmann Leop., Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie. Leipzig (Joh. Ambr. Barth) 1902.
Müller, Dr. Joh., Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes der Menschen und der Tiere. Leipzig (C. Cnobloch) 1826.
Münsterberg Hugo, Über Aufgaben und Methoden der Psychologie (aus „Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung"). 1. Sammlung. Leipzig (Abel) 1893. 2. Heft, Seite 91–272.
— Grundzüge der Psychologie. 1. Band, allgemeiner Teil: Die Prinzipien der Psychologie. Leipzig (Joh. Ambr. Barth) 1900.
— Die Willenshandlung. Habilitationsschrift. Freiburg i. Br. (C. A. Wagner) 1888.
Offner M., Willensfreiheit, Zurechnung und Verantwortung. Leipzig (Joh. Ambr. Barth) 1904.
Pesch Tilm., Seele und Leib als Bestandteile des einen Menschenwesens gemäß der Lehre des heil. Thomas. Fulda (Aktiendruckerei) 1893.
— Philosophia Lacensis. Institutiones psychologicae secundum principia S. Thomae Aquinatis. Freiburg i. Br. (Herder) 1897 und 1898 (3 Bände).
Pfänder Al., Phänomenologie des Willens, eine psychologische Analyse. Leipzig (Barth) 1900.
Ranke Joh., Der Mensch[3]. 1. Band. Leipzig und Wien (Bibliographisches Institut) 1911.
Rauber-Kopsch, Lehrbuch der Anatomie des Menschen. Abteilung 5: Nervensystem[7]. Leipzig (Georg Thiemen) 1907.
Rehmke, Dr. Joh., Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. Hamburg und Leipzig (Leop. Voß) 1894.
Rohland Woldem. v., Die Willensfreiheit und ihre Gegner. Leipzig Duncker & Humblot 1905.
Romanes G. John, Die geistige Entwicklung im Tierreich. Leipzig (Ernst Günther) 1885.
Schmidt, D. Wilh., Der Kampf um die Seele. Gütersloh (C. Bertelsmann) 1909.
Schneid, Dr. M., und Sachs, Dr. Jos., Grundzüge der Metaphysik im Geiste des heil. Thomas von Aquin[3]. Paderborn (Schöningh) 1907.
Schneid Matth., Naturphilosophie im Geiste des heil. Thomas von Aquin[2]. Paderborn (Schöningh) 1890.
— Psychologie im Geiste des heil. Thomas von Aquin. I. Teil: Leben der Seele. Paderborn (Schöningh) 1892.
Schneider Karl Kam., Tierpsychologisches Praktikum in Dialogform. Leipzig (Veit & Komp.) 1912.
Schultes, P. Reg., Körper und Seele des Menschen. Graz („Styria") 1902.
Schütz C., Die Unfreiheit und Freiheit des menschlichen Willens (aus „Katholische Studien", herausgegeben von J. B. Stamminger. 3. Jahrgang. Würzburg (Leo Wörl) 1877.
Scott Walt., Die Psychologie der Triebe historisch-kritisch betrachtet. Leipzig (H. John) 1900.
Sobotta Joh., aus Lehmanns medizinischen Atlanten, 4. Band: Deskriptive Anatomie. 3. Teil: Das Nerven- und Gefäßsystem und die Sinnesorgane des Menschen. München (J. F. Lehmann) 1907.

Sommer Hugo, Über das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit und deren moderne Widersacher[2]. Berlin (G. Reimer) 1885.

„Stimmen aus Maria-Laach" (Artikel aus verschiedenen Jahrgängen). Freiburg i. Br. (Herder).

Strümpell Ludw., Grundriß der Psychologie. Leipzig (Georg Böhme) 1884.

Švorčik, P. Konst., Die Theorie der Seelenvermögen. Jahresbericht des öffentlichen Stiftsgymnasiums der Benediktiner zu Braunau in Böhmen. Braunau (Selbstverlag des Benediktinerstiftes) 1896.

S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae, ed. novissima, in librariis consociationis Sancti Pauli, Paris, Via Cassette 6, Freiburg i. Schw., Grande Rue 13. (4 Bände.)

— Summa contra gentiles, VIII. reimpressio stereotypica. Turin (Marietti) 1900.

— Summa theologica, reimpressio VIII. Taurinensis. Turin (Marietti) 1900. (5 Bände.)

— Commentaria in tres libros Aristotelis de anima. Opera omnia. Antverpiae apud Joannem Keebergium 1612. Tomus III. — In eos, qui parva naturalia Aristotelis dicuntur, libros, expositio, liber de sensu et sensato et liber de memoria et reminiscentia. Ebendaselbst.

— Opuscula omnia. Opera omnia. Antverpiae apud Joannem Keebergium 1612. Tomus XVII, XVIII.

Toldt, Dr. Karl, Anatomischer Atlas. 6. Lieferung. Berlin und Wien (Urban Schwarzenberg) 1907.

Trendelenburg Ad., Logische Untersuchungen[3]. Leipzig (Hirzel) 1870.

Ude Joh., Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus humanae voluntatis. Graz („Styria") 1905.

— Materie und Leben. München (Münchner Volksschriftenverlag) 1909. „Glaube und Wissen". 21. Heft.

Ulrici Herm., Leib und Seele. Grundzüge einer Psychologie des Menschen[2]. 2 Bände. Leipzig (T. O. Weigel) 1874.

Wasmann E., S. J., Instinkt und Intelligenz im Tierreich[3]. Freiburg i. Br. (Herder) 1905.

— Menschen- und Tierseele[4]. Köln (Bachem) 1907.

Weinmann, Dr. Rud., Die Lehre von den spezifischen Sinnesenergien. Hamburg und Leipzig (Leop. Voß) 1895.

Werner K., Der heil. Thomas von Aquino. Regensburg (Manz) 1889.

Wildauer Tob., Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles. 1. Teil: Sokrates' Lehre vom Willen. Innsbruck (Wagner) 1877. 2. Teil: Platons Lehre vom Willen. Innsbruck (Wagner) 1879.

Willmann Otto, Geschichte des Idealismus. Braunschweig (Vieweg) 1896.

— Philosophische Propädeutik. Freiburg i. Br. (Herder) 1903.

Windelband Wilh., Über Willensfreiheit. Tübingen und Leipzig (Mohr) 1904.

Witasek Steph., Grundlinien der Psychologie. Leipzig (Dürr) 1908.

Wundt Wilh., Grundriß der Psychologie[7]. Leipzig (Wilh. Engelmann) 1905.

— Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele[4]. Hamburg und Leipzig (Leop. Voß) 1906.

Wundt Wilh., Grundzüge der physiologischen Psychologie[6]. 3 Bände. Leipzig (Wilh. Engelmann) 1908—1911.

Ziehen, Dr. Th., Leitfaden der physiologischen Psychologie[5]. Jena (Gust. Fischer) 1900.

— Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben[3]. Leipzig (Joh. Ambr. Barth) 1912.

Zigliara Thom., Summa philosophica. Editio XIV. Paris (Gabriel Beauchesne & Cie.) 1905.

Einleitung.

§ 1. Begriff, Aufgabe und Gegenstand der Psychologie.[1]

1. Begriff der Psychologie. — Die Psychologie (= Seelenlehre, ψυχή = Seele) ist die Wissenschaft, die Lehre von der Menschenseele. Sie ist jener Zweig der Anthropologie (= Lehre vom Menschen), welcher uns die Erkenntnis des Wesens und der Natur der Seele und ihrer Potenzen (= Seelenvermögen) vermittelt.

Die aristotelisch-scholastische Philosophie faßt den Begriff Psychologie weiter auf als die „moderne Philosophie". Wer über die verschiedene Auffassung und das Wesen der Psychologie — das Wort Psychologie hat sich durch den Philosophen Christian Wolff (1679—1754) eingebürgert — in der „modernen Philosophie", das heißt in den verschiedenen Privatsystemen der modernen Philosophen, Aufschluß erhalten will, den verweisen wir auf Ed. v. Hartmann, Die moderne Psychologie, S. 1—31, auf Wundt, Grundriß der Psychologie, S. 1—24, besonders S. 23 und 24, wo unter dem Stichwort Literatur der Standpunkt der bekannteren modernen Psychologen kurz charakterisiert wird, und auf Münsterberg, Grundzüge der Psychologie, 1. Bd., S. 7—44, wo über die Tendenzen der modernen Psychologie oft recht treffende Bemerkungen gemacht, aber auch manche gewagten Behauptungen aufgestellt werden. So ziemlich alle Modernen wenden sich gegen die Metaphysik in der Psychologie, also gegen die rationale metaphysische Psychologie, und lassen einzig die empirische Psychologie als berechtigt zu. So schreibt zum Beispiel Wundt (Grundriß der Psychologie, S. 1): „Die metaphysische Definition entspricht einem Zustande, der für die Psychologie länger als für andere Gebiete bestanden hat, der aber auch für sie endgültig vorüber ist, nachdem sie sich zu einer mit eigentümlicher Methode arbeitenden empirischen Disziplin entwickelt hat und seitdem die ‚Geisteswissenschaften' als ein großes den Naturwissenschaften gegenüberstehendes Wissenschaftsgebiet anerkannt sind, das eine selbständige von metaphysischen Theorien unabhängige Psychologie als seine allgemeine Grundlage fordert."

[1]) Siehe unter anderen Geyser Jos., Grundlegung der empirischen Psychologie. — Wie die Psychologie im Laufe der Geschichte behandelt worden ist, zeigen unter anderen kurz Dessoir Max, Abriß einer Geschichte der Psychologie, und Klemm Otto, Geschichte der Psychologie. Vergleiche hiezu auch Gutberlet Konst., Der Kampf um die Seele, 1. Vortrag: Der gegenwärtige Stand der Psychologie, S. 1—49.

2. Aufgabe der Psychologie. — Die Aufgabe der Psychologie ist es, die Ursachen und Gesetze der psychischen (seelischen) Vorgänge aus der Analyse der bewußten beobachteten psychischen Tatbestände zu erschließen und aus den durch Analyse gefundenen Gesetzen und Prinzipien (Grundsätzen) die Tatsachen zu erklären.

Daß das theoretische Studium der Psychologie uns in den Stand versetzt, uns in der Erkenntnis und im Streben (Wollen) praktisch danach zu richten, also unser Innenleben und seine Beziehungen zur Außenwelt und umgekehrt zu verstehen und dementsprechend zu handeln, ist ohne weiteres klar[1]) (angewandte Psychologie).

Die Aufgabe und das Ziel der „modernen Psychologie“ hat zum Beispiel Münsterberg (Über Aufgaben und Methoden der Psychologie, „Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung“, 1. Sammlung, Leipzig [Abel] 1893, 2. Heft, S. 127), nachdem er verschiedene dogmatische Voraussetzungen gemacht hat, also zusammengefaßt: „Es gilt, die Gesamtheit der Bewußtseinsinhalte in ihre Elemente zu zerlegen, die Verbindungsgesetze und einzelnen Verbindungen dieser Elemente festzustellen und für jeden elementaren psychischen Inhalt empirisch die begleitende psychologische Erregung aufzusuchen, um aus der kausal verständlichen Koexistenz und Sukzession jener psychologischen Erregungen die rein psychologisch nicht erklärbaren Verbindungsgesetze und Verbindungen der einzelnen psychischen Inhalte mittelbar zu erklären.“ Allerdings: Es steht schließlich im Belieben eines jeden, sich ein bestimmtes Gebiet unter bestimmten Voraussetzungen abzugrenzen, um innerhalb dieses Gebietes sich wissenschaftlich zu betätigen. Aber es fragt sich nur, ob zum Beispiel Münsterberg in unserem Falle die Aufgabe der Psychologie wirklich allseitig und erschöpfend gezeichnet habe. Unsere Zeit krankt einmal an einseitigem Empirismus, der zur Zersplitterung und allseitiger Zügellosigkeit führt, indem jeder sich in seine eigene philosophische Gedankenwelt einspinnt, die eigene Person als Norm der Wahrheit hinstellt, unbekümmert darum, daß auch andere vor uns durch die Jahrtausende gedacht und vorurteilslos nach Wahrheit gerungen haben, und daß wir uns ihre Erfahrungen zu nutze machen solten. Speziell vom heiligen Thomas von Aquin können wir alle lernen. Kein moderner Denker kommt ihm an Geistesschärfe nach.

3. Gegenstand der Psychologie. — Das Materialobjekt der Psychologie ist die Seele,[2]) beziehungsweise der Mensch als ein

[1]) Siehe zum Beispiel Ude, Dr. Johann, Wie bilde ich mich zum Redner aus? Praktische Anleitung zur Erlernung der Redekunst auf Grundlage der Psychologie.

[2]) Hier sei vorgreifend folgendes bemerkt: Als Seele wird schlechthin der tiefste Grund des Lebens, die Lebensursache, bezeichnet, wie immer sie geartet sein mag. Aristoteles definiert die Seele in seinem Werk De anima, editio Biehl Guilelmus, S. 30, *B.* 1. 412a, 19—21: *Αναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος* = anima est (forma)

Wesen schlechthin. Das Formalobjekt ist der Mensch als Lebewesen, lebend durch die Seele, deren Tätigkeiten, deren Verhältnis zum Körper der Psycholog zu ergründen sucht. Der Psycholog studiert also den Menschen in allen Äußerungen seines Lebens, des organisch vegetativen Lebens,[1]) des Sinneslebens und des geistigen Lebens.

§ 2. Voraussetzungen der Psychologie.

Daß für unsere psychologische Abhandlung die aristotelisch-thomistische Erkenntnistheorie notwendig vorausgesetzt werden muß, ist selbstverständlich.[2]) Denn es fällt doch schwer ins Gewicht, welcher erkenntnistheoretischen Richtung ein Psycholog angehört, da ja eine richtige Erkenntnistheorie[3]) erst eine richtige Psychologie durch richtige Analyse des psychischen Aktes des Verstehens und Wollens und Fühlens möglich macht und garantiert. Oder sind die Fragen, wie: „Gibt es innere Evidenz? Ist eine sichere objektive Erkenntnis der Außenwelt möglich? Hat das Kausalprinzip allgemeine Geltung? Ist die Metaphysik berechtigt? Wo sind die Grenzen unseres Wissens und welchen Wert beansprucht es? Gibt es allgemeine Kriterien der Wahr-

actus corporis physici organici potentia vitam habentis = die Seele ist das erste Prinzip des Seins und der Tätigkeit derjenigen Körper, welche von Natur befähigt sind zu leben.

[1]) In unserer Einführung schließen wir das vegetative Leben aus der Betrachtung aus und beschränken uns nur auf die Psychologie des gesamten Sinneslebens und des geistigen Lebens.

[2]) Voraussetzungslose Wissenschaft gibt es überhaupt nicht. Treffend sagt Münsterberg (Über Aufgaben und Methoden der Psychologie, „Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung", Leipzig [Abel] 1893, 2. Heft, S. 133): „Der Psycholog verkennt seine Aufgabe, wenn er wähnt, daß er die dogmatischen Voraussetzungen seiner Wissenschaft kritisch zerstören müsse; eine Wissenschaft ohne Dogmen kann es nicht geben und gerade der Psycholog findet in jenen Dogmen zwar seine Grenze, aber auch seine Kraft."

[3]) Die Erkenntnistheorie des heil. Thomas ist von Huber Seb. in seiner verdienstvollen Arbeit „Grundzüge der Logik und Noetik im Geiste des heil. Thomas von Aquin", Paderborn (Schöningh) 1906, kurz und trefflich behandelt. Klassisch aber bleibt für immer Kleutgens „Die Philosophie der Vorzeit". — Die „Erkenntnistheorie" oder Erkenntnislehre darf jedoch nicht mit der „Psychologie des Erkennens" verwechselt werden. Denn die Erkenntnistheorie ist „die Wissenschaft von der Natur des Erkennens und dessen Verhältnis zur Gewißheit" (siehe Michelitsch Ant., Einleitung in die Erkenntnislehre, Graz und Wien [„Styria"] 1910, S. 2).

heit?“ von keinem Einfluß auf die psychologische Forschung? Von der Beantwortung dieser Fragen — und diese werden von der Erkenntnistheorie beantwortet — hängt es ab, ob man Psychologie mit oder ohne Psyche betreiben will, hängt es ab, ob die Erklärung der psychischen Probleme im monistischen oder im teleologischen (dualistischen) Sinne erfolgen wird, ob man bloß die empirische und induktive oder auch die deduktive Methode als berechtigt anerkennen wird. In jedem Falle aber — und das gibt jedermann zu — muß den tatsächlichen psychischen Befunden, deren Inhalt gegeben ist, Rechnung getragen werden.

Die im vorliegenden Leitfaden dargebotene Psychologie baut, wie bereits im Vorwort ausgeführt worden ist, auf den sicheren Ergebnissen der philosophia perennis, der aristotelisch-scholastischen Philosophie auf, wie sie der heil. Thomas in seinen klassischen Werken niedergelegt hat.

§ 3. Methode der Psychologie.[1]

Die Methode, das heißt der Weg, auf welchem die Psychologie zur Kenntnis des Wesens und der Natur der Seele und ihrer Potenzen gelangt, ist die induktive (empirische) Methode im Verein mit der deduktiven (spekulativen) Methode.

Die Psychologie ist keine bloße Beschreibung, keine bloße Phänomenologie, aber auch keine bloße aprioristische Konstruktion. Sie geht von den empirischen, beziehungsweise bewußten Tatsachen des Seelenlebens aus, um sie zu erklären, das heißt, um die ursächlichen Zusammenhänge aufzudecken und zu ergründen; sie sichtet sorgfältig die Daten des Bewußtseins und des Selbstbewußseins und stößt dabei auf die tatsächliche innere Evidenz des gegebenen Wissens als auf eine unbestreitbare psychische Tatsache. Von der Evidenz des Bewußtseins und den evidenten, weil innerlich erlebten Daten des Selbstbewußtseins ausgehend — und davon muß jeder Mensch ausgehen und muß die Berechtigung des Bewußtseins und der inneren Evidenz, der einleuchtenden Erkennbarkeit eines Gegenstandes, als ultimum criterium veritatis (= letzter Unterscheidungsmaßstab für die Wahrheit) zugeben, wenn er überhaupt in der Wissenschaft mitreden und nicht in uferloser Skepsis (= Zweifel) sich verlieren will —, schließt sie weiter und sucht das Prinzip und Fundament der psychischen Betätigungen zu ergründen.

[1]) Siehe oben S. 1, Anm. 1.

Immer und überall wendet die aristotelisch-thomistische Psychologie die Analyse der durch das Bewußtsein übermittelten, also durch die introspektive Methode beobachteten komplizierten psychischen Vorgänge an und zerlegt sie in ihre einfachen psychologischen Momente; aber obgleich die scholastische Philosophie von der heutigen hochausgebildeten experimentellen Methode so viel wie nichts wußte, kam sie doch durch die feine Beobachtung zu psychologischen Gesetzen, welche wir heute auch durch das Experiment als den Tatsachen entsprechend nachweisen. Namentlich staunenerregend ist die genetische Betrachtungsweise der Scholastik über das Zustandekommen der psychischen Vorgänge und ihre Lehren über den inneren Zusammenhang der einzelnen psychischen Phänomene. Aber dem Scholastiker ist die Psychologie mehr als bloße Erfahrungswissenschaft, während die moderne Psychologie nichts anderes sein will als ein Zweig der Naturwissenschaft. Die scholastische Psychologie ist auch Metaphysik, und nicht in letzter Linie.

Doch wir brauchen keine Ehrenrettung der heute bei den meisten Forschern so verrufenen scholastischen, das heißt aristotelisch-thomistischen Methode der Philosophie und speziell der Psychologie zu versuchen; die Darstellung des Systems ist selbst die beste Ehrenrettung der philosophia perennis, die nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch mit dem täglichen Leben im Einklang steht und sich gerade durch ihre praktische Verwendbarkeit als die Philosophie schlechthin ausweist.

Für die beobachteten Tatsachen des Seelenlebens hat der Psycholog die Erklärung zu suchen, nach den Ursachen zu forschen, und muß gegebenenfalls auch Hypothesen (= Annahmen), das ist Sätze aufstellen, die sich weder durch die Beobachtung noch durch Experimente unmittelbar bewahrheiten lassen, die jedoch als wahrscheinliche Schlußfolgerungen aus den Tatsachen sich ergeben, weil sie eine befriedigende Erklärung derselben zu bieten vermögen. Die Hypothese, welche die erste Beobachtung nahegelegt hat, muß selbstverständlich bewiesen werden.

§ 4. Die materiellen Grundlagen der psychischen Vorgänge.

Literatur: Becher Erich, Gehirn und Seele. — Beßmer S., Gehirn und Seele, „Stimmen aus Maria-Laach", S. 393—414 und 521—540. — Ebbinghaus Hermann, Grundzüge der Psychologie, 2. Buch: Vom Bau und den Funktionen des Nervensystems. — Glaeßner Rudolf, Die Leitungsbahnen des Gehirns und des Rückenmarkes. — Rauber-Kopsch, Nervensystem. — Sobotta Joh.,

Das Nerven- und Gefäßsystem und die Sinnesorgane des Menschen. — Toldt, Dr. Karl, Anatomischer Atlas. — Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, 1. Bd., 1. Abschn.: Von den körperlichen Grundlagen des Seelenlebens.

Die materielle Grundlage sämtlicher psychischer Vorgänge bildet das im ganzen Körper verzweigte Nervensystem.

Wir unterscheiden drei große Nervenbezirke, die örtlich und funktionell verschieden sind, nämlich die peripheren Ganglien, das sind Nervenzellenanhäufungen, kleine Knoten, kleine Zentren, von denen Fasern abstrahlen, deren Aufgabe es ist, Erregungen an der Peripherie (Sinnesreize) aufzunehmen und zum Hauptzentrum, zum Gehirn weiterzuleiten — ferner die subkortikalen Zentren und endlich das Haupt- und Zentralorgan des ganzen Nervensystems, das Großhirn und das Kleinhirn.

Den subkortikalen Zentren, die innerhalb des Rückenmarkes als mächtiger zusammenhängender Strang mit seitlichen Abzweigungen liegen und als medulla oblongata (verlängertes Rückenmark), als pons (Brücke), corpora quadrigemina (Vierhügel), pedunculi (Hirnschenkel), thalami optici (Sehhügel) im Gehirn sich verbreiten, fallen verschiedene Aufgaben zu. Sie spielen zunächst die Vermittlerrolle, indem sie die Reize der peripheren Ganglien aufnehmen und dem Großhirn übermitteln, wo die psychischen Vorgänge ausgelöst werden; dann aber haben sie eine gewisse Selbständigkeit, indem in ihnen die unwillkürlichen, zweckmäßigen Reflexbewegungen (z. B. Husten, Niesen) als Reaktionen auf die von der Peripherie kommenden Eindrücke ausgelöst werden.

Das psychische Geschehen, das Erkennen, Wollen, Wahrnehmen, ist und bleibt allerdings ein für allemal der sinnlichen Beobachtung entzogen, wenngleich die Psyche in ihrer Betätigung von der Physis abhängig ist. Dieses Abhängigkeitsverhältnis aber kann experimentell beobachtet und beeinflußt werden, und man hat gefunden, daß die bewußten psychischen Vorgänge mit Erregungen der Großhirnrinde aufs engste verknüpft sind. Vergleichen wir das ganze Nervensystem mit einem vieldrahtigen Telephonnetz, so ist das Großhirn und Kleinhirn die Zentrale, wo alle Drähte zusammenlaufen, wo die Umschaltungen vorgenommen und die Einzelstationen, nämlich die verschiedenen Gebiete des Nervensystems und dadurch die einzelnen Organe, untereinander verbunden werden. Von den peripheren, entferntesten Endstationen aus kann die Zentrale aufgerufen werden auf der Bahn der zentripetalen, sensiblen Nerven, der Empfin-

dungsnerven, die bei den hinteren Wurzeln in das Rückenmark eintreten und in diesem aufwärts zum Gehirn ziehen. Es sind die verschiedenen Sinnesreize, die diesen Weg gehen. Und umgekehrt: Von der Zentrale aus werden alle mit ihr verbundenen Stationen beherrscht; dies geschieht auf der Leitungsbahn der zentrifugalen, motorischen Nerven, der Bewegungsnerven, die als vordere Wurzeln aus dem Rückenmark austreten und zur Peripherie des Körpers ziehen. Größeren Zwischenstationen, die ihrerseits eine kleine Zentrale für die mit ihnen verbundenen Einzelstationen bilden, ist eine gewisse Selbständigkeit, ja bis zu einem gewissen Grade Unabhängigkeit von der Hauptzentrale gewahrt. Die Analogie in unserem Falle springt ohne weiteres in die Augen.

Das Nervensystem ist aus einer Vielheit von verschiedenartig gestalteten einzelnen Nervenzellen, den sogenannten Neuronen aufgebaut.

Ein Neuron, das ist eine Nervenzelle, besteht aus der Ganglienzelle (= Zellkörper + Zellkern + eventuelle Verzweigungen, Dendriten genannt), dem Neuriten (eigentlich leitende Faser), auch Axon oder Axenzylinder genannt und dem Endbäumchen. Die Neuriten sind mit Ausnahme der Neuriten des sympathischen Nervensystems, welches die vegetativen Funktionen besorgt, in einiger Entfernung von der Ganglienzelle von der Myelinscheide und der Schwannschen Scheide umhüllt. Vom Neuriten können auch Kollateralen (Seitenabzweigungen) oder Paraxone abzweigen. Die sensiblen Neuronen sind in ihrem anatomischen Bau typisch verschieden vom Bau der motorischen Neuronen.

Die Vereinigung mehrerer Ganglienzellen zu einem größeren Knoten nennt man Ganglion.

Die Ganglienzellen sind die Zentren der Erregung; die Axone und Paraxone sind die Leitungsbahnen; diese finden sich überwiegend in der grauen Substanz des Rückenmarkes und in der grauen Hirnrinde.

Die graue Hirnrinde stellt für sich ein äußerst kompliziertes Gebilde vor, in welchem die Pyramidenzellen vor allem unsere Aufmerksamkeit erregen. Die Zahl der Pyramidenzellen schätzt Meynert auf über eine Milliarde. Damit die graue Großhirnrinde bei tunlichster Raumbeschränkung eine möglichst große Oberflächenausdehnung erhalte, ist sie vielfach gelappt und gefurcht, wodurch die ansehnliche Flächenausdehnung von ungefähr 1600 cm^2 erreicht wird.

Wir wollen uns jetzt die Art und Weise, wie die Nervenzellen mit ihren Faserzügen bei unseren seelischen Tätigkeiten mitwirken, in etwa klarmachen und hiebei noch die anatomische Kenntnis des Nervensystems erweitern.

Alle peripheren, von den Sinneszellen (in den verschiedenen Sinnesorganen liegenden, verschieden gebauten Nervenendigungen) aufgenommenen und auf dem Wege der zentripetalen Bahnen weitergeleiteten Reize müssen das Rückenmark passieren. Vor allem sind es die Sinnes- (Tast-) Nerven der Haut, die hier eintreten. Sie treten durch die Spinalganglien hindurch bei den Hinterhörnern ein. Durch Kollateralen sind die Sinnesnerven im Rückenmark mit den Dendriten der hier liegenden motorischen Ganglienzellen in Berührung. Deren Axone ziehen durch die Vorderhörner zu den Muskelpartien, die in der Gegend der gereizten Nerven liegen. Die Sinnesnerven senden im Rückenmark eine Wurzelfaser aufwärts ins Gehirn, eine andere im Rückenmark abwärts. Außerdem zweigen Kollateralen des Sinnesnerven zur gegenüberliegenden Hälfte des Rückenmarkes ab.

Es kann nun geschehen, daß der Reiz vom Sinnesnerven direkt im Rückenmark auf die entsprechende motorische Ganglienzelle übertragen und dadurch eine automatische, unwillkürliche, sogenannte rein reflektorische Bewegung ausgelöst wird (Zucken bei Berührung im Schlaf).

Das Rückenmark stellt demnach ein Reflexzentrum (Umschaltstation) erster Ordnung dar. Der enthirnte Frosch zum Beispiel, am Fuß mit Säure geätzt, macht zielbewußte Abwischbewegungen.

Alle in das Rückenmark eintretenden Sinnesnerven senden, wie bereits bemerkt, einen Teil ihrer Fasern aufwärts dem Gehirn zu, und zwar zunächst in die sogenannten Stammganglien, die nahe der Basis des Gehirns liegen. Von diesen Stammganglien gehen auch umgekehrt Faserzüge zu den motorischen Ganglienzellen des Rückenmarkes. Die Zellen der Stammganglien stehen aber wieder durch Ausläufer und Fasern in Verbindung mit den Zellen der grauen Gehirnrinde.

Diese Stammganglien an der Basis des Gehirns stellen ein zweites Reflexzentrum (Zwischenumschaltstation) vor. Hier münden die Erregungen der Sinnesnerven der höheren Sinne, des Gesichtes, des Geruches, des Geschmackes, des Gehörs, zunächst ein und erregen hier die Ganglienzellen der motorischen Nerven unwillkürlich, so daß ganz automatische, koordinierte zweckmäßige Muskelbewegungen ausgelöst werden, wie zum Beispiel das unwillkürliche Schließen der Augenlider bei plötzlichem grellen Lichteinfall.

Wenn aber eine Sinnesnervenerregung durch die Faserzüge des Rückenmarkes entlang durch die Stammganglien hindurch bis zu den Zellen der grauen Gehirnrinde geleitet wird, dann kommt das Bewußtsein zustande, auf welches hin dann die Willensimpulse

die willkürlichen Bewegungen nach abwärts und auswärts leiten können. Die vielen Tausende von Zellen der Großhirnrinde sind untereinander und mit den Zellen in den tieferliegenden Ganglien durch Tausende von Fäden verbunden. Die Fäden, die von den innerhalb des Gehirns liegenden Zellen und den Zellen des Rückenmarkes kommen und zur grauen Gehirnrinde führen, sind die Stabkranzfasern; sie bringen die Sinneseindrücke. Die von der Großhirnrinde ausgehenden und abwärtsstrahlenden Fasern heißen Pyramidenfasern; sie vermitteln die von den Pyramidenzellen ausgehenden willkürlichen Bewegungen. Zwischen der rechten und linken Hälfte des Großhirns vermitteln die Kommissurfasern. Zwischen den einzelnen Zellen derselben Gehirnhemisphäre leiten die Bogenfasern; sie verlaufen unter der grauen Gehirnrinde.

Wenn nun einmal eine Ganglienzelle erregt worden ist, so bleiben Spuren dieser Erregung in der Ganglienzelle und in der Faser zurück, so daß, wenn dieselbe Erregung öfter auftritt, diese immer leichter und rascher, fast automatisch vor sich geht. Bei diesem Vorgang, den wir Bahnung nennen, werden die alten Spuren aufgefrischt, sie treten, wenn es sich um bewußte Vorgänge, also um Vorgänge in der grauen Gehirnrinde handelt, in Erinnerung. Diese in den Zellen der grauen Gehirnrinde aufbewahrten Spuren bilden die materielle Grundlage des Gedächtnisses.

Wenn wir nun bedenken, daß jede Ganglienzelle mit vielen anderen Zellen durch Fasern verknüpft erscheint, so begreifen wir, daß durch das Aufleben einer Sinneswahrnehmung, die ursprünglich mit anderen verknüpft aufgetreten ist, diese anderen in der Erinnerung hinterlegten Eindrücke beim Aufleben der einen ebenfalls mitaufleben. Dieses Aufleben von ursprünglich vergesellschaftet aufgetretenen, in der Erinnerung aufbewahrten Sinnesbildern, Gedanken, Erlebnissen, Vorsätzen, Handlungen, beim Aufleben eines dieser Eindrücke, der ursächlich den andern Eindruck im Gedächtnis aufleben läßt, nennt man Assoziation. Sie kann willkürlich oder unwillkürlich auftreten.

Tatsache der Erfahrung ist es, daß unser Wille, wenn er in Aktion tritt, es in seiner Gewalt hat, auf bestimmte Erregungen mit bestimmten Bewegungen zu antworten oder nicht, je nachdem der Mensch überlegt oder nicht. Unter Mitwirkung der Großhirnrinde kommen die sogenannten Hemmungen zustande, indem unter gleichzeitigen Assoziationsvorgängen eine Handlung gefördert, beziehungsweise gehemmt werden kann. Diese Hemmungen sind ungemein wichtig, weil der Mensch nur so sich selbstbeherrschen und auf diese Weise Anstand und Sittlichkeit

zeigen kann, indem er seinem auf sinnliche Erkenntnis hin sich regenden sinnlichen Begehren nicht blindlings folgt, sondern den Trieb infolge der Überlegung mit festem Willen zügelt.

Daß nicht jede beliebige Zelle und jeder beliebige Bezirk des Gehirns jeder beliebigen Funktion dient, ist Erfahrungstatsache. Die den verschiedenen Sinneserregungen zugeordneten Bewußtseinsvorgänge erscheinen an bestimmte Bezirke der grauen Gehirnrinde gebunden, sie sind lokalisiert, so daß wir mit Recht von bestimmten Lokalisationszentren des Gehirns sprechen.

Es ist ferner eine Erfahrungstatsache, daß nur gesunde Nerven einen normalen Ablauf der psychischen Tätigkeiten gewährleisten, während Störungen und Erkrankungen des Nervensystems, vor allem des Gehirns, je nachdem sie vorübergehend oder dauernd sind, den Ablauf der psychischen Tätigkeiten vorübergehend, beziehungsweise dauernd als einen gestörten und krankhaften (pathologischen) erscheinen lassen.[1])

Besonders hervorzuheben wären noch jene Nervenfasern, durch welche die Blutgefäße unwillkürlich erweitert und verengt, und jene, durch welche die Herztätigkeit unwillkürlich verzögert und geschwächt oder beschleunigt und verstärkt werden kann, verlangsamt und geschwächt durch den Reiz des nervus vagus, beschleunigt und verstärkt durch den Reiz der nervi accelerantes, deren Reiz nicht so schnell, aber viel nachhaltiger als der des nervus vagus wirkt. Dieses sogenannte vasomotorische Nervensystem ist ein äußerst diffuses System, welches durch seine teils vasokonstriktorischen (gefäßzusammenziehenden) und vasodilatatorischen (gefäßerweiternden) Nervenfasern die normalerweise stets vorhandene tonische Erregung der Gefäßmuskulatur in geeigneter Weise reguliert und bei Gefühlsäußerungen stets in charakteristischer Weise in Aktion tritt. Ihr Hauptzentrum, denn es gibt auch Zentren zweiter und dritter Ordnung, haben die vasomotorischen Nerven in der medulla oblongata; sie sind zentrifugale Nerven, die vom Gehirn aus und auch durch zentripetale Bahnen beeinflußt werden können.

---

[1]) Vor allem ist es der Alkohol (die geistigen Getränke), der in den Ablauf der psychischen Tätigkeiten eingreift, indem er lähmend einerseits und erregend andererseits die dem höheren, geistigen Leben zugeordneten Zentren beeinflußt, bis bei erhöhter Alkoholzufuhr nur mehr die Lähmungswirkung übrigbleibt und die graue Gehirnrinde, der materielle Sitz des Denkens und Wollens, außer Tätigkeit gesetzt wird, so daß nur mehr die reflektorischen Zentren arbeiten, bis auch diese gelähmt sind; es tritt damit das letzte Stadium der Alkoholnarkose, der ohnmachtsähnliche Rauschzustand ein.

§ 5. Die Seelenvermögen; ihr realer Unterschied von der Seele und unter sich; ihre Einteilung.

Literatur: Aristoteles, De Anima, *B*. 2. 414*a*, 29—4. 416*b*, 31 und *Γ*. 1. 424*b*, 22—13. 435*b*, 25. — Brentano Franz, Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. — Geyser, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 1. Buch, 6. Kap.: Die Seelenvermögen. — Goudin, Philosophia, tom. III: Tract. de anima, disp. un., qu. I, a. 5: De potentiis animae. — Gutberlet Konst., Die Psychologie, 1. Abt., § 1. 2. — Holtum, P. Gregor v., Die Natur der Seelensubstanz und ihrer Potenzen (Commers Jahrb. f. Phil., 14. Bd., S. 272—278). — de Maria, P. Mich., Philosophia, vol. II: Phil. naturalis, pars altera, tract. I: De potentiis animae humanae et de eius propriis operationibus. — Pesch Tilm., Institutiones psychologicae, pars prior, liber alter, disp. prima, sectio 1—3. — Sachs, Grundzüge der Metaphysik, III.: Anthropologie, 1. Teil: Von den Vermögen im allgemeinen, S. 126–130. — Schneid, Psychologie, 1. Abschn.: Das sensitive Leben, 1.: Die Seelenvermögen, 2.: Spezifikation der Vermögen. — Švorčík, P. Konst., Die Theorie der Seelenvermögen. — St. Thomas Aqu., Summa theol., I, qu. 77—78. 79, a. 1. 6—13; qu. 80. 81, a. 2; qu. 83, a. 2—4; I. II, qu. 22—23; quaest. disp., de anima, quaest. unica, a. 12—13; opusculum 43: De potentiis animae. — Zigliara, Summa phil., vol. II: Psychologia, l. III, c. I: De facultatibus animae in genere inspectis.

Allen geschaffenen Dingen kommt die Potenz, das reale Vermögen, die Fähigkeit (= potentia) zum Handeln zu, derart, daß sie nicht immer tatsächlich (= actu) handeln, sondern nur die Fähigkeit hiezu besitzen und gelegentlich tätig sind.

Es erheben sich sofort die Fragen: Was sind diese Vermögen? Ist das Vermögen zum Handeln bei den Geschöpfen dasselbe, wie die Essenz, das Wesen derselben, oder sind die Fähigkeiten zum Handeln von der Substanz der Dinge verschieden? Sind die Potenzen eines und desselben Dinges untereinander verschieden?

1. Der Begriff Potenz. — Unter einer Potenz (= Vermögen zum Handeln) verstehen wir das nächste Prinzip (= principium proximum) der Tätigkeit, dessen sich das Tätige bedient, um etwas ins Werk zu setzen,[1]) während die Natur, das Wesen, die Substanz, die Essenz des Tätigen, insofern sie der Grund des Seins und dadurch der entfernte Grund des Tätigseins ist, als das entfernte Prinzip (= principium remotum) der Tätigkeit bezeichnet wird.

2. Einteilung der Potenzen. — Wir unterscheiden die Potenzen nach ihrem Verhalten zu ihrem Gegenstand (= obiectum) in aktive (= tätige) und passive (= leidende).

---

[1]) Thomas, I, qu. 78, a. 4.

Die aktive Potenz bringt ihr Objekt, auf das sie hingeordnet ist, hervor; sie schafft sich ihr Objekt, indem sie verändernd und modifizierend auf das Substrat (= Unterlage) ihres Tätigseins, das selbstredend als gegeben vorausgesetzt werden muß, einwirkt und aus demselben ihr Objekt als das Endziel ihrer Tätigkeit schafft.[1]) Die vegetativen Potenzen zum Beispiel sind aktive, da sie verändernd auf die Speisen als Substrat ihrer verändernden Tätigkeit einwirken.

Die passive Potenz wird von ihrem schon bestehenden Objekt aktuiert, das ist zur Tätigkeit übergeführt, indem das Objekt verändernd und modifizierend auf die Potenz einwirkt.[2]) Die sensitiven Potenzen (Auge, Ohr u. s. w.) zum Beispiel sind passive, da sie von den Sinnesobjekten bewegt werden.

3. **Grundsätze betreffend die Seelenvermögen und ihren realen Unterschied von der Substanz der Seele und unter sich.** — Folgend dem heil. Thomas,[3]) das ist den Gründen, die der heil. Thomas für die Realität und den Unterschied der Seelenvermögen bringt, stellen wir folgende Grundsätze auf:

a) Da die Seele nicht immer tatsächlich (actu) handelt, gehören die psychischen Tätigkeiten zum genus des Akzidens; daher können auch die diesen Tätigkeiten entsprechenden realen Potenzen nur Akzidenzen sein; sie sind also von der Substanz der Seele real verschieden.[4])

---

[1]) Potentia activa est principium transmutandi aliud, in quantum est aliud.

[2]) Potentia passiva est principium transmutandi ab alio, in quantum est aliud.

[3]) Siehe Thomas, I, qu. 77, wo die ausführlichen Beweise eingesehen werden können. Siehe auch Sachs, Grundzüge der Metaphysik, S. 126—130.

[4]) Ich will nur andeuten, daß auch die modernen Psychologen, wenn sie von psychischen Dispositionen sprechen, nichts anderes meinen als Fähigkeiten, Vermögen, Anlagen der Psyche, wodurch diese zu irgendeinem bestimmten aktuellen psychischen Vorgang „disponiert" erscheint.

Lipps äußert sich in seinen „Grundtatsachen des Seelenlebens" S. 26 über die Seelenvermögen also: „In der Tat gibt es selbstverständlich so viele verschiedene Vermögen zu Tätigkeiten, als es verschiedene mögliche Tätigkeiten gibt. Ich will aber hier hinsichtlich der Vermögen noch eine Bemerkung hinzufügen. Man kennt Herbarts eifrige Polemik gegen den Vermögensbegriff überhaupt. Diese Polemik trifft uns nicht. Ohne Zweifel ist es der Tod aller Psychologie, wenn man, statt Tatsachen zu konstatieren und Gesetzmäßigkeiten aufzusuchen, sich begnügt, die seelischen Leistungen in Klassen zu bringen und die Klassenbegriffe zu Wesen zu hypostasieren, die unter dem Namen von Vermögen miteinander streiten und sich verbinden, einander hinters Licht führen und sich den Kopf zurechtsetzen, mit-

b) Die Erfahrung zeigt uns den Menschen mit verschiedenen Potenzen ausgerüstet, so daß wir aus den Tätigkeiten dieser Potenzen die geistig-sinnliche Natur des Menschen erschließen.

c) Da die Potenzen als solche zu ihren respektiven Akten, durch die sie sich eben als diese spezifisch bestimmten Potenzen ausweisen, hingeordnet sind, so sind sie unter sich real verschieden nach den respektiven Akten (Tätigkeiten) und den diesen Akten entsprechenden formalen Objekten.

d) Die einzelnen Seelenvermögen des Menschen sind nach dem Zeugnis unseres Bewußtseins teleologisch zueinander geordnet. Die niederen sind der höheren wegen da, was auch bei der Embryonalentwicklung zum Beispiel deutlich zutage tritt. Vernunft und Wille stehen im vollkommen ausgebildeten Menschen obenan.

e) Die geistigen Potenzen (Vernunft und Wille) des Menschen sind in der Seele subjektiert, während die organischen Vermögen das Kompositum als Subjekt haben.[1])

---

einander konspirieren und einander affizieren und was dergleichen der menschlichen Lust am Anthropomorphisieren und Dramatisieren sein Dasein verdankendes Spiel mehr ist. Aber an ein solches Hypostasieren denken wir nicht. Der Vermögensbegriff sagt uns nichts, als daß die Seele zu dem, was sie leistet, fähig oder vermögend ist und daß sie sicher und grundsätzlich nur dasjenige leistet, wozu sie fähig oder vermögend ist. Vermögen könnten uns nur dann etwas anderes sein als diese abstrakten Fähigkeiten, wenn wir wüßten, daß es verschiedene Elemente, Bestandteile, Zentren in der Seele gäbe, von denen dem einen die Erzeugung der Gesichtsempfindung, einem andern der Lustempfindung 2c. als eigentümliche Funktion obläge. Aber von dergleichen haben wir, wenigstens psychologischerweise, keine Kenntnis. Bleiben wir darum bei unseren abstrakten Vermögen. Sie sind harmlos und um der Handlichkeit und Geläufigkeit des Ausdruckes willen wertvoll. Freilich, die Dreiheit des Vorstellungs-Gefühls-Strebungs-Vermögens bedeutet uns dabei nicht mehr als die Dreiheit der entsprechenden Tätigkeiten."

Es ist uns jedoch nicht möglich, einzusehen, wie Lipps sich's vorstellt, daß aus einem „harmlosen" „abstrakten Vermögen" ein realer aktueller psychischer Vorgang hervorgehen könne. Einer realen Leistung entspricht ein reales Vermögen. Ob dieses Vermögen mit der realen Seele, dem Träger der psychischen Handlungen, ident ist, ist eine andere Frage. Die Identität zwischen Seelenvermögen und Seelensubstanz ist im Sinne der aristotelisch-thomistischen Psychologie zu leugnen. Diese Lehre der Scholastik gründet in der ihr eigentümlichen Akt- und Potenzlehre, derzufolge jeder realen Potenz der ihr eigentümliche, proportionierte reale Akt entspricht, durch welchen allein die Potenz überhaupt erkennbar ist.

[1]) Subjekt einer Potenz ist dasjenige, was vermögend ist zu handeln. Zu geistigem Handeln ist nur die Seele als immaterielles Wesen vermögend, zu organischem aber das Kompositum aus Leib und Seele.

f) Da die Seele Prinzip des gesamten Lebens und seiner Funktionen ist,[1] so ist die Seele das Prinzip und die Wurzel aller Seelenvermögen. Diese resultieren als der Seele eigentümliche Akzidenzen (accidentia propria) aus dem Wesen der Seele.

4. Einteilung der Seelenvermögen. — Weil die Tätigkeiten, in denen das Leben des Menschen sich äußert, sowohl ihrer Natur nach wie ihrem Zwecke nach verschieden sind, werden auch mehrere untereinander wesentlich verschiedene Tätigkeitsprinzipien unterschieden.

Wir unterscheiden im Menschen die Gruppe der vegetativen Seelenvermögen, die Gruppe, die dem Erkennen, und eine dritte Gruppe, die dem Erstreben (Wollen) dient.

Das vegetative Leben dient mit seinen Organen der Atmung, der Verdauung, des Blutumlaufes und der Fortpflanzung zur Erhaltung des Individuums, beziehungsweise der Art.

Die Gruppe des Erkenntnisvermögens wie des Strebevermögens gehört entweder der sinnlichen oder der geistigen Sphäre an. Wir haben demnach das sinnliche Erkennen vom vernünftigen, vom Verstandeserkennen, und das sinnliche Strebevermögen vom geistigen Strebevermögen, dem Willen, zu unterscheiden.

5. Der Streit um die Seelenvermögen. — So mannigfach wie der Streit um die Seele, ist auch der Streit um die Seelenvermögen. — Im Altertum sowohl wie im Mittelalter und namentlich in der modernen Zeit leugnen verschiedene Psychologen die Existenz realer Seelenvermögen. Während unter anderen von den Modernen Kant zum Beispiel die Verschiedenheit der Seelenvermögen zugibt, leugnen zum Beispiel Herbart[2]) und Wundt und deren Schulen die Lehre von den Seelenvermögen. Kurz und gut handelt über diesen Gegenstand Švorčík in seiner Abhandlung „Die Theorie der Seelenvermögen".[3])

---

[1]) Siehe Ude, Dr. Joh., Materie und Leben. In dieser Broschüre wird der Beweis für die Existenz der Seele als Form des Körpers und Prinzip des Lebens geführt und der wesentliche Unterschied zwischen belebter und unbelebter Materie nachgewiesen.

[2]) Herbart J. Friedr. schreibt in seinem Lehrbuch zur Psychologie, S. 123, n. 152: „Die Seele hat gar keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen noch zu produzieren. Sie ist demnach keine tabula rasa in dem Sinne, als ob darauf fremde Eindrücke gemacht werden könnten; auch keine, in ursprünglicher Selbsttätigkeit begriffene, Substanz in Leibnizens Sinne."

[3]) Švorčík, P. Konst., Die Theorie der Seelenvermögen, S. 2—49.

Erster Teil.

Die Psychologie des Erkennens.

§ 1. Allgemeines über das Erkennen.

Literatur: Geyser Jos., Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 1. Buch, 2. Kap.: Das Bewußtsein. — Gloßner, Zur Erkenntnistheorie (Commers Jahrb. f. Phil., 3. Bd., S. 461—472, und 6. Bd., S. 89—107); Über Bewußtsein und Apperzeption (Commers Jahrb. f. Phil., 16. Bd., S. 257—275); Die Immaterialität der menschlichen Vorstellung (Commers Jahrb. f. Phil., 17. Bd., S. 416—419). — Gredt, Das Erkennen (Commers Jahrb. f. Phil., 12. Bd., S. 408—452). — Höfler Al., Psychologie, 1. Teil: Psychologie des Geisteslebens, S. 88 ff. — Huber Seb., Grundzüge der Logik und Noetik im Geiste des heiligen Thomas von Aquin, 2. Teil, 1. Abschn.: Die natürliche Zuverlässigkeit der Erkenntnis und 2. Abschn.: Die objektive Bedeutung der Erkenntnis. — Jerusalem W., Lehrbuch der Psychologie. — Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, 1. Bd., 1. Abh., 1. Hauptstück: Grundsätze der Scholastik über die Erkenntnis. — Lehmen Alf., Lehrbuch der Philosophie, 2. Bd.: Psychologie, 2. Teil, 1. Abh., 1. Abschn.: Die Erkenntnis im allgemeinen. — Lipps, Vom Fühlen, Wollen und Denken; Das Selbstbewußtsein, Empfindung und Gefühl. — de Maria, P. Mich., Philosophia, vol. II: Phil. nat., pars altera, tract. I, qu. 1—5. — Pesch Tilm., Gehirn und Seele, „Stimmen aus Maria-Laach", 6. Bd., 1874, S. 297—311; Die Tätigkeit des menschlichen Gehirns, „Stimmen aus Maria-Laach", 6. Bd., 1874, S. 447—462. 511—529; Das Weltphänomen. Eine erkenntnistheoretische Studie, „Stimmen aus Maria-Laach", 16. Ergänzungsheft, 1881; Institutiones psychologicae, pars prior, liber alter, disp. tertia, sectio prima, § 1: De natura cognitionis universe acceptae. — Schneid Matth., Psychologie im Geiste des heil. Thomas von Aquin. — St. Thomas Aqu., Summa theol., I, qu. 14—16; Summa contra gent., I, 44—58; II, 46—78. — Zigliara, Summa phil., vol. II: Psych., l. III, c. II; l. IV, c. I—III.

1. Was heißt erkennen? — Erkennen nach scholastischer Auffassung, die sich zunächst an die sogenannte naive Auffassung anlehnt, heißt in gewisser Beziehung das erkannte Ding selbst werden, und sich dessen bewußt werden. Erkennen ist ein immanenter, psychischer Akt, den wir erleben. Ob wir nun das Erkennen durch den Verstand oder durch die Sinne betrachten — in jedem Falle vollzieht sich das Er-

kennen durch eine Verähnlichung des erkennenden Subjektes, beziehungsweise der erkennenden Potenz an den erkannten Gegenstand (assimilatio ad obiectum cognitum).

Der heil. Thomas geht in der Erforschung der Natur des Erkennens immer vom Bewußtsein, beziehungsweise vom Selbstbewußtsein[1]) aus, und zweifelt nicht im geringsten, daß das Zeugnis des Bewußtseins bezüglich der Objektivität der erkannten Gegenstände und das Zeugnis des Selbstbewußtseins (testimonium conscientiae) bezüglich unseres Innenlebens, wodurch wir unser „Ich" durch die psychischen Akte selbst erleben und uns als etwas von der Außenwelt Verschiedenes erkennen, also davon wissen, ohne Beweis als einleuchtende Wahrheit hingenommen werden müsse, und daß demnach den Dingen die Fähigkeit zukomme, sich dem Erkenntnisvermögen zu offenbaren.[2]) Wer diese Sätze nicht zugibt, hat überhaupt kein anderes Mittel, um die Wahrheit und Gewißheit zu erfassen. Ja selbst die Leugnung der Objektivität unserer Erkenntnis setzt die Verläßlichkeit des Bewußtseins voraus, und ein Beweis für die Zuverlässigkeit des Bewußtseins und Selbstbewußtseins müßte desgleichen an das Zeugnis des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins appellieren. Durch unser Bewußtsein und Selbstbewußtsein ist der Unterschied zwischen subjektivem und objektivem Moment in unseren psychischen Betätigungen gegeben. Das Selbstbewußtsein gibt uns Kunde, daß wir sinnliche Erkenntnis haben, daß wir von dieser zu übersinnlichem, abstraktem Erkennen aufsteigen, daß wir Allgemeinbegriffe bilden, aber immer unter Anlehnung an das sinnliche Erkennen, daß wir wollen, fühlen u. s. w.

2. Wie vollzieht sich unser Erkennen? — Einer tabula rasa, einer unbeschriebenen Tafel, ist der Verstand des Kindes zu vergleichen.[3]) Doch allmählich wird unsere Potenz, unsere Fähigkeit zu erkennen, zunächst durch die sinnliche Erkenntnis aktuiert (= von der Fähigkeit zum tatsächlichen Erkennen übergeführt) und schließlich in der abstrahierenden Verstandeserkenntnis vollendet. Von Bekanntem schreiten wir zu Unbekanntem vor (discurrere), wodurch sich unsere Vernunfterkenntnis als diskursives Denken charakterisiert.

Die Analyse der durch das Bewußtsein gegebenen Tatsache des abstrahierenden Erkennens, dessen tiefstes Wesen die Scholastik in der Immaterialität erblickt, wie wir noch sehen werden, führt mit Zugrundelegung des analytischen Grundsatzes von der hinreichenden Ursache notwendig auf die immaterielle, geistige Seelensubstanz als das formelle Prinzip des Seins und der Betätigung im Menschen. Der Schlüssel zu dieser Erkenntnis liegt, wie schon gesagt, im Selbstbewußtsein.

---

[1]) Thomas, I, qu. 85, a. 2.

[2]) Die moderne Philosophie spricht von einem sogenannten „naiven Realismus" und meint damit jene Anschauung, welche von der Existenz einer physischen Außenwelt auf Grund des Bewußtseins, beziehungsweise des Selbstbewußtseins überzeugt ist. Siehe hierüber unter anderen Höfler, S. 365 ff., und Adeodatus, S. 44 ff.

[3]) Thomas, I, qu. 79, a. 2; II. II, qu. 8, a. 1.

„Denn“, so schreibt Thomas von Aquin,[1]) „nur dadurch wissen wir, daß wir eine Seele haben, daß wir leben und sind, weil wir wissen, daß wir empfinden, denken und andere Lebensakte üben.“

Bei der sinnlichen Erkenntnis setzt also das abstrahierende Erkennen ein,[2]) so zwar, daß unser (Verstandes-)Begriff sich unter allen Umständen erfahrungsgemäß an die (Phantasie-)Vorstellung anlehnt.

Zur richtigen Würdigung der scholastischen Psychologie des Erkennens darf aber die Potenz-Aktlehre als leitender Gedanke nie aus den Augen verloren werden. Dieser Lehre zufolge muß das aktive (das die passive Potenz in Tätigkeit überführende) Prinzip der passiven Potenz proportional sein nach dem evidenten Grundsatz: „operatio sequitur esse“ (= das Tätigsein entspricht dem Sein) und „omne agens agit sibi simile“[3]) (= jedes Tätige handelt seiner Natur gemäß), das heißt, die Wirkung kann nicht die Natur der Ursache übersteigen; die Ursache kann nicht eine über ihre Natur hinausliegende Wirkung hervorbringen, sondern handelt „naturgemäß“. Wohl aber beansprucht die Ursache, das agens (= das Tätige) unter allen Umständen eine Priorität gegenüber der Wirkung, gegenüber der objektiven Potenz, dem patiens (= dem Leidenden), auf welches das agens vervollkommnend einwirkt. Das materielle körperliche Phantasiebild kann also unmöglich auf die immaterielle Seele, beziehungsweise auf das immaterielle Seelenvermögen einwirken, kann unmöglich sich ohne weiteres dem Verstande offenbaren. Denn, um das immaterielle passive Seelenvermögen zu aktuieren, damit es das Wesen eines Dinges werden könne, müßte das materielle Phantasiebild aktiv in dem Verstand das immaterielle von individuellen Eigenschaften absehende Bild vom Gegenstand erzeugen, was so viel wäre, als eine über die Natur hinausragende Wirkung hervorbringen. Denn der Verstandesbegriff ist immateriell, sieht ab von den materiellen, individuellen Bestimmungen, lehnt sich aber an das materielle Phantasiebild an. Es muß demnach ein agens da sein, welches im Verein mit dem Phantasma als adäquate Ursache des geistigen Erkennens bezeichnet werden kann; das Kausalgesetz fordert es.

Wir begreifen also nach diesen Erwägungen den scholastischen Grundsatz, daß nichts Materielles, Körperliches auf etwas Im-

---

[1]) Thomas, Quaest. disp., de ver., qu. 10, a. 8. — Vgl. auch I, qu. 87 a. 1—4.

[2]) Thomas, I, qu. 84, a. 6 u. 7.

[3]) Thomas, I, qu. 110, a. 2.

materielles, Geistiges direkt einwirken, sich ihm mitteilen könne (nihil corporeum imprimere potest in rem incorpoream.)[1] Da ferner das Phantasma nicht als intelligibile in actu (= direkt und als solches vom Verstand Erkennbares) gegeben ist — denn als ein solches müßte es ja ein Immaterielles sein —, sondern bloß intelligibile in potentia (= ein der Möglichkeit nach vom Verstand Erkennbares) ist, so muß logisch eine Ursache postuliert werden, welche die durch das Selbstbewußtsein gegebene Tatsache des Abstrahierens, des Reflektierens, des Urteilens begreiflich macht.[2] Diese Ursache nun findet die Scholastik im intellectus agens, dem immateriellen Vernunftvermögen, welches erst im Verein mit dem Phantasiebild den Akt des vernünftigen Erkennens hervorbringen kann.[3] Der intellectus agens wird also aus dem psychologischen Tatbestand logisch induziert, ist also ein Postulat, eine Hypothese wenn man will, die aber voll und ganz durch die psychischen Tatsachen des abstrahierenden Erkennens bestätigt wird, wie wir noch sehen werden.

3. Allgemeine Grundsätze des Erkennens. — Bei jedem Erkennen, dem sinnlichen sowohl wie dem geistigen, wird, nach der Lehre des heil. Thomas, ein Bild des Erkannten im Erkennenden erzeugt (omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente);[4] oder, wie eine andere Wendung der aristotelisch-thomistischen Psychologie sich ausdrückt: Das Abbild des erkannten Gegenstandes ist im Erkennenden (species cogniti est in cognoscente).[5] Species = Abbild, Erkenntnisbild, ganz allgemein genommen, ohne noch etwas über die Natur desselben auszusagen.

Es erhebt sich nun sofort die Frage, wie dies Erkenntnisbild, wie die angedeutete Verähnlichung (assimilatio) zustande komme. Die Verähnlichung beim Erkennen kommt zustande durch die Mitwirkung des erkennenden Subjektes einerseits und des erkannten Objektes andererseits.[6]

---

[1]) Thomas, I, qu. 84, a. 6. 7; qu. 85, a. 1 ad 3.

[2]) Siehe unten S. 62, Anm. 3, den Ausspruch Henles.

[3]) Thomas, I, qu. 84, a. 6. 7.

[4]) Thomas, Summa contra gent., II, 77; IV, 11.

[5]) Thomas, I, qu. 14, a. 1. 5 ad 2; qu. 57, a. 1 ad 2; qu. 76, a. 2 ad 4; qu. 85, a. 2 ad 1.

[6]) Silvester Maurus (Quaestiones phil., qu. II) drückt sich also aus: „Omnis enim cognitio (saltem creata) est expressio et imitatio atque imago vitalis obiecti. In quantum igitur est vitalis, procedit a cognos-

Die weitere Frage, wie das Erkannte im erkennenden Subjekt existiere, beantwortet der heil. Thomas, indem er sagt, daß das Abbild des Erkannten im Erkennenden sein müsse,[1]) da uns das Bewußtsein zwar berichtet, daß wir die Gegenstände erkennen, das Selbstbewußtsein jedoch bezeugt, daß wir die Dinge nicht so in uns haben, wie sie real außer uns existieren, indem wir uns ja als „Ich", als etwas von den erkannten Dingen Verschiedenes, denselben gegenüberstellen.

Das Erkennende kann aber das Erkannte, natürlich nur seiner (des Erkennenden) Natur entsprechend, nach Art und Weise des Erkennenden aufnehmen. Die Scholastik sagt: „Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis",[2]) oder noch allgemeiner: „Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur".[3]) (= Was aufgenommen wird, wird der Fassungskraft und der Natur des Aufnehmenden gemäß aufgenommen.)

Veranschaulichen wir uns das soeben Gesagte durch Beispiele: Drücken wir dem Wachs ein Siegel auf, so wird das Wachs geformt, indem es das Nachbild des Siegels in sich trägt. Das Wachs bleibt Wachs, nur die äußere zufällige Form ist eine andere. Oder die Bäume und Berge, die sich am Ufer des Sees in seinen klaren Wassern spiegeln, haben ein eigenartiges Sein im Wasserspiegel erlangt, entsprechend eben der Natur des Wassers, welches in seiner Weise das Bild des sich spiegelnden Objektes wiedergibt.

Ähnlich verhält es sich beim Erkennen: das Objekt spiegelt sich in der erkennenden Potenz wider, nimmt dort ein vom realen Sein verschiedenes Sein, ein sogenanntes ideales, intentionales Sein

cente ... in quantum vero cognitio est expressio, imitatio et imago obiecti, procedit ab obiecto." Wir müssen diese Worte unterschreiben, wenn anders wir keine Skeptiker sind und den objektiven Gehalt unserer Erkenntnis nicht in Abrede stellen wollen. Darum bekennt E. v. Hartmann (Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart, 1890, S. 190): „Wir können ohne diesen Glauben an die Realität und Kontinuität des Wahrgenommenen keinen Augenblick leben, und darum ist dieser naiv-realistische Glaube, der mit der Wahrnehmung selbst intuitiv in einen und denselben Akt verschmolzen ist (von mir unterstrichen), ein unentbehrlicher, praktisch unaufhebbarer Bestandteil unseres geistigen Besitzes. Kein Positivist oder subjektiver Idealist vermag diesen Glauben praktisch abzustreifen, wenn er ihn auch theoretisch konsequenterweise für eine Illusion erklären muß ..."

[1]) Thomas, Summa contra gent., I, 53.

[2]) Thomas, Quaest. disp., de ver., qu. 2, a. 1.

[3]) Thomas, Quaest. disp., de ver., qu. 10, a. 4; I, qu. 84, a. 1.

(esse intentionale) an, wodurch eben die Erkenntnis zustande kommt. Das erkennende Prinzip kann also in gewissem Sinne innerhalb gewisser Grenzen alles werden, nämlich intentionaliter (ideell, erkennend). Denn darin verlegen wir ja das Wesen der Erkenntnis, daß das erkennende Subjekt die Fähigkeit hat, gewissermaßen das erkannte Objekt zu werden, ohne dabei seine eigene Form (Natur) zu verlieren. Das Erkennen ist ein „Innewerden" = „im Inneren werden", bei dem das von der erkennenden Potenz und dem Objekt erzeugte Abbild, die Spezies, nicht als Form der Potenz, sondern unmittelbar als Form des erkannten Objektes aufgefaßt wird. Die Spezies = das Erkenntnisbild, ist nicht das Objekt des Erkennens (obiectum quod), sondern das Mittel, durch welches (medium quo) das von uns verschiedene Erkenntnisobjekt wahrgenommen wird. Die Spezies spielt die Vermittlerrolle zwischen dem erkennenden Subjekt und dem erkannten Objekt der Außenwelt. Das eine müssen wir also dabei festhalten, daß das Erkennen nicht ein krasser materieller Vorgang sein kann, daß er aber wie die Erfahrung zeigt, wohl durch materielle Vorgänge vermittelt wird — man denke nur an das physische Bild, das auf der Netzhaut des Auges nach physikalischen und photochemischen Prozessen entsteht. Die materiellen Vorgänge beim Erkennen sind rein passive Vorgänge, sind noch nicht das Erkennen selbst, sondern sind der Reiz, die Anregung zum psychischen Vorgang, der als solcher ein rein immanenter Akt ist, aber eine transzendente Beziehung zum Objekt hat, mit anderen Worten, eine „Wahrnehmung" = „als wahr nehmen", eine „Vorstellung" ist.

Erkenntnisfunktion und Erkenntnisinhalt müssen stets reinlich geschieden werden. Werden sie verwechselt, so steuern wir im willkürlichen Subjektivismus.

4. **Die Unabhängigkeit von der Materie als der tiefste innere Grund des Erkennens.** — Der tiefste innere Grund jedes Erkennens wird von allen Vertretern der aristotelisch-thomistischen Philosophie in die Unabhängigkeit von der Materie[1]) (= elongatio a materia) gelegt. Eine einfache Überlegung führt uns dazu:

Jedes Ding hat ein ganz bestimmtes Sein, und ist eben dieses oder jenes bestimmte Ding durch die Form, die wir als das gestaltende Prinzip als den Grund bezeichnen, nach welchem das Ding sich

---

[1]) Thomas, I, qu. 14, a. 1; qu. 75, a. 2; qu. 84, a. 2; De ver., qu. 2, a. 2; qu. 10, a. 2. — Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, 1. Bd., S. 32 ff.

darlebt und auswirkt in charakteristischer Weise. Das erkennende Subjekt nimmt beim Erkennen der verschiedenen Gegenstände deren Formen als fremde (aliena) auf, ohne die eigene Form zu verlieren oder zu ändern. Jede Form aber, die in der Materie aufgenommen wird, wird Form der Materie; die frühere Form wird durch die neu aufgenommene abgelöst und es entsteht ein neues Ding; die neu aufgenommene Form aber hört dadurch auf, Form eines andern Dinges zu sein, und kann sich nicht über die Schranken setzende Materie hinaus erstrecken.[1])

Die Beobachtung sagt uns, daß die Materie das Begrenzende ist. Wenn die Materie einmal eine Bestimmung in sich aufgenommen hat, so hat sie die frühere verloren, um die neue aufzunehmen. Ein Steinblock zum Beispiel kann nicht zugleich einen Menschen und ein Pferd darstellen. Der Mensch, der einen Menschen erkennt und ein Pferd, der wird nacheinander der erkannte Mensch, beziehungsweise das erkannte Pferd, aber jedesmal unter Wahrung seiner eigenen Form „Mensch".

Wenn nun die Materie der Grund ist, daß eine von außen hinzukommende Form ganz in derselben aufgeht und diese Materie dadurch die Beziehung auf ein anderes Ding verliert, so muß das Entferntsein von der Materie (elongatio a materia) das Hinausragen über die Materie, das ist die nicht materielle Existenz eines Dinges, also eine gewisse Selbständigkeit der Form gegenüber der Materie der Grund des Erkennens sein, so muß diese Emanzipation von der Zufälligkeit der krassen Materie die Möglichkeit des Erkennens mit sich bringen. Das erkennende Subjekt ist gewissermaßen nicht bloß auf das eigene Sein beschränkt, sondern vermag dasselbe in gewissem Sinne auch auf andere Dinge auszudehnen, dieselben sich intentional einzuverleiben.

Schon diese allgemeine Betrachtung des Erkennens führt uns demnach zur Annahme eines von der Materie verschiedenen Prinzips, in welchem wir den letzten Grund der Erkenntnis zu suchen haben. Daß beim Erkennen auch materielle Änderungen des Körpers auftreten, beweist zunächst nur, daß dieses Prinzip mit der Materie zu einem Ganzen verbunden ist, und daß der Mensch als erkennendes Wesen der Materie nicht entraten kann. Es muß also der physische Vorgang genau geschieden werden vom psychischen. Die Wärme zum Beispiel, die in meine Hand eintritt, wirkt da nach den thermischen Gesetzen, modifiziert dadurch Haut und Fleisch und Nerven. Die physische Veränderung muß aber erst die psychische Veränderung hervorbringen; denn das fühlende Subjekt beantwortet die nach physikalischen Gesetzen vor sich gegangene Veränderung mit einem psychischen Akt der Wärmeempfindung, des Bewußtseins, daß es warm sei.

[1]) Thomas, I, qu. 7, a. 1; qu. 44, a. 2; qu. 50, a. 2 ad 2; qu. 75, a. 5 ad 1; II. II, qu. 24, a. 3 ad 2.

§ 2. Die Sinneserkenntnis.

Literatur: Aristoteles, De anima, *B*. 5. 416*b*, 32—*Γ*. 3. 429*a*, 9; Parva naturalia. — **Beßmer Jul.**, Zentralnervensystem und Sinnesleben, „Stimmen aus Maria-Laach“, 65. Bd., S. 534—544. — **Brentano Franz**, Untersuchungen zur Sinnespsychologie. — **Ebbinghaus Herm.**, Grundzüge der Psychologie, 3 Buch, 1.—3. Kap., und 4. Buch, 1.—3. Kap. — **Geyser Jos.**, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 7. Buch, 2. Kap., und 2. Buch, 1. Teil. — **Gloßner M.**, Die Objektivität der sensiblen Qualitäten und die Licht- und Farbentheorie (Commers Jahrb. f. Phil., 4. Bd., S. 217—232); Ein Bundesgenosse aus naturkundlichem Lager im Kampfe gegen die idealistische Auffassung der sensiblen Qualitäten (Commers Jahrb. f. Phil., 17. Bd., S. 51—60). — **Goudin**, Philosophia, tom. III, disp. unica, qu. 3: De anima sensitiva. — **Gredt**, P. Jos., De cognitione sensuum externorum. — **Gründers** Schrift: De qualitatibus sensibilibus (Commers Jahrb. f. Phil., 26. Bd., S. 425—453). — **Gründer H.**, De qualitatibus sensibilibus. — **Gutberlet Konst.**, Die Psychologie, 1. Abt., 1. Abschn.: Die sinnlichen Vermögen. — **Höffding Harald**, Lehrbuch der Psychologie, V.: Die Psychologie der Erkenntnis. — **Höfler Al.**, Psychologie: Der speziellen Psychologie erster Teil, 1. Abschn. — **Jerusalem W**, Lehrbuch der Psychologie. — **Jodl Friedr.**, Lehrbuch der Psychologie, 2. Bd., 6. Kap.: Die Gefühle der primären Stufe; 7. Kap., 2. Abschn.: Die sinnliche Aufmerksamkeit; 8. Kap.: Die sekundären Phänomene; 9. Kapitel, 1. u. 2. Abschn.: Wichtigste psychische Gebilde der Reproduktion. — **Kleutgen Jos.**, Die Philosophie der Vorzeit, 1. Bd., 1. Abhandl., 2. Hauptstück, I.: Verschiedenheit der intellektuellen Erkenntnis von der sinnlichen, und 3. Hauptstück, VI.: Ob und inwiefern die intellektuelle Erkenntnis aus der sinnlichen entspringe. — **Knauer Vinz.**, Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie, IX.: Die äußeren Sinne; X.: Die inneren Sinne. — **Lehmen Alf.**, Lehrbuch der Philosophie, 2. Bd., 2. Teil, 1. Abhandl., 2. Abschn.: Sinneserkenntnis des Menschen. — **Lucka Emil**, Die Phantasie. — **de Maria**, P. Mich., Philosophia, vol. II: Philosophia naturalis, pars altera, tract. I, qu. 1—2. — **Meumann E.**, Ökonomie und Technik des Gedächtnisses. — **Pesch Tilm.**, Institutiones psychologicae, pars prior, liber alter, disp. tertia, sectio 1, § 2, und sectio 2–3. — **Schneid Matth.**, Psychologie im Geiste des heil. Thomas von Aquin, 1. Abschn., 1. u. 2 Kap. — **St. Thomas Aqu.**, Summa theol., I, qu. 1, a. 3 ad 2; qu. 12, a. 3. 4; qu. 14, a. 2 ad 1; qu. 54, a. 2; qu. 57, a. 1 ad 2; qu. 67, a. 3; qu. 75, a. 6; qu. 78. 79, a. 3 ad 1; qu. 81, a. 3 ad 3; qu. 85, a. 1; qu. 111, a. 4; I. II, qu. 3 ad 3; qu. 5, a. 1 ad 1; qu. 15, a. 1; qu. 19, a. 3; qu. 29, a. 6; qu. 31, a. 5; II. II, qu. 46, a. 3 ad 3; Commentaria in tres libros Aristotelis de anima, l. II et III; liber de sensu et sensato; liber de memoria et reminiscentia; opusculum 49: De sensu respectu singularium et intellectu respectu universalium; opusculum 44: De tempore; opusculum 51: De natura luminis; opusculum 52: De natura loci. — **Weinmann Rud.**, Die Lehre von den spezifischen Sinnesenergien. — **Witasek Steph.**, Grundlinien der Psychologie, 2. Teil, 1. Hälfte, 1. Kap.: Die Vorstellungen. — **Wundt W.**, Grundzüge der physiologischen Psychologie, 1. u. 2. Bd., 2 Abschn.: Von den Elementen des Seelenlebens; 2. u. 3. Bd., 3. Abschn.: Von der Bildung der Sinnesvorstellungen; Grundriß der Psychologie, § 5—6. 8—11. 15—17; Vorlesungen über

die Menschen- und Tierseele, 2.—13. 16.—20. 22. Vorlesung. — Ziehen Th., Leitfaden der physiologischen Psychologie, 2.—8. Vorlesung. — Zigliara, Summa phil., vol. II: Psychologia, l. III: De facultatibus sensitivis animae.

1. Allgemeine Vorbemerkungen.

1. Definition des Sinnes. — Die Sinneskräfte der Seele sind, wie allgemein bekannt, an die körperlichen, eigens differenzierten (verschieden voneinander gebauten) Organe[1]) gebunden, so daß sie nur in diesen und mit diesen ihre Tätigkeiten entfalten können. Das Subjekt dieser Sinneskräfte ist der belebte Organismus, beziehungsweise das einzelne belebte Organ. Die Wurzel sämtlicher Sinnesvermögen ist die den Organismus gestaltende Form, die Seele.

Die Sinne dienen der Erkenntnis der materiellen Außenwelt. Durch die Sinne erkennen wir die äußere Erscheinung der materiellen Einzeldinge, das Zufällige (exteriora accidentia) an ihnen[2]) (Farbe, Form u. s. w.), nicht aber das Wesen der Dinge, dessen Erkenntnis vielmehr dem Verstande vorbehalten ist und das dieser durch Allgemeinbegriffe ausdrückt.

Der Sinn ist also ein erkennendes organisches Seelenvermögen, durch welches die mit dem Körper verbundene Seele die äußere Erscheinung der materiellen Einzeldinge erfaßt.

2. Die Begriffe Sinneswahrnehmung, Sinnesempfindung. — Die Sinneswahrnehmung (sensatio) oder Sinnesempfindung, schlechthin Empfindung oder Perzeption, ist, subjektiv betrachtet, jener psychische immanente (= vom Inneren des empfindenden Subjektes ausgehende und im Inneren vollzogene und im Inneren bleibende) Vorgang mit transzendentaler (über sich hinausgehender) Beziehung auf das Objekt, durch welchen das erkennende Subjekt auf den vom Objekt auf das Sinnesorgan ausgeübten Reiz[3]) hin sich des reizenden Objektes bewußt wird.

---

[1]) Organismus ist ein zweckmäßig gebautes, nach einem bestimmten Plan sich auswirkendes Ganzes mit morphologisch (gestaltlich) verschiedenen Teilen, Organe genannt, die verschiedenen Verrichtungen dienen, derart, daß die einzelnen Teilverrichtungen in entsprechender Neben- und Unterordnung zu einem gemeinsamen Ziel zusammenwirken und alle Teilverrichtungen dem Organismus als Ganzem planmäßig untergeordnet sind.

[2]) Thomas, I, qu. 57, a. 1; II. II, qu. 8, a. 1; Summa contra gent., II, 66; IV, 4; Quaest. disp., de ver., qu. 10, a. 4.

[3]) Reizbarkeit ist jene Grundeigenschaft des lebenden Protoplasmas der Zelle, derzufolge gewisse Einwirkungen (Lichtstrahlen, mechanische Berührung, chemische Veränderungen u. s. w.), die man schlechthin als Reize bezeichnet, im Protoplasma

Objektiv betrachtet ist Sinneswahrnehmung oder Sinnesempfindung der Inhalt, das Wahrgenommene, das Empfundene, das, was das wahrnehmende, empfindende Subjekt erfaßt.

Ich hebe eigens hervor, daß ich Sinnesempfindung und Sinneswahrnehmung für gleichbedeutende Begriffe fasse. Andere Psychologen, wie zum Beispiel Geyser[1]), unterscheiden beide Begriffe. Geyser zum Beispiel sagt:[2]) „Die Sinnesempfindung bedeutet denjenigen Objektinhalt des Bewußtseins, der die reine Folge der Sinneserregung ist." Und weiter schreibt er:[3]) „Die Sinnesempfindung ist der Realgrund der Sinneswahrnehmung, und zwar teils direkt, teils indirekt. Direkt ist sie dies, soweit sie den sinnlichen Inhalt bestimmt, den wir wahrnehmen. Indirekt ist sie es dadurch, daß sie andere psychologische Vorgänge auslöst, die sich mit ihr selbst zur Gestaltung des Wahrnehmungsinhaltes verbinden". Und wiederum:[4]) „Unter der Sinneswahrnehmung ist jener objektive Inhalt des Bewußtseins zu verstehen, den wir im unmittelbaren Gefolge bestimmter Sinneserregungen wahrnehmen. Diesen Inhalt würden wir als Empfindung zu bezeichnen haben, wenn er das reine Produkt der Sinnesreize und der allgemeinen Natur der Seele wäre. Das aber ist er in der Regel keineswegs, so daß die Welt, wie wir sie durch unsere Sinne wahrnehmen, nichts weniger als ein getreuer Ausdruck der auf unsere Sinne einwirkenden Wirklichkeit ist. Auf dem Wege, der in uns zwischen der Erregung des Organs durch die Sinnesreize und dem im Gefolge dieser Erregung wahrzunehmenden Sinnesobjekt liegt, gibt es viele und verschiedenartige Zwischenstationen, die alle je ihren Beitrag zum Enderfolg beisteuern, das heißt an der Gestaltung jenes im Bewußtseinsinhalt wahrgenommenen Objektes beteiligt sind. Dies ist der Grund, weshalb das wahrgenommene Sinnesobjekt nicht als Empfindung, sondern als Sinneswahrnehmung zu bezeichnen ist." (Selbstverständlich unterscheidet Geyser zwischen Empfindungs-, beziehungsweise Wahrnehmungsinhalt und Empfindungs-, beziehungsweise Wahrnehmungsvorgang.) Andere Autoren bezeichnen das Wahrnehmen als ein „Urteilen".

Inwiefern nun die Unterscheidung von Sinnesempfindung und Sinneswahrnehmung, objektiv genommen, mit der scholastischen Unterscheidung zwischen obiectum proprium und obiectum per accidens zusammenfällt, wird unten bei der Besprechung des Objektes der äußeren Sinne klar werden, und wird, was vor allem die subjektive Seite betrifft, eine weitere Erklärung finden bei der Abhandlung über die inneren Sinne.

3. Analyse der Sinnesempfindung. — Der psychische, durch die äußeren Reize ausgelöste Bewußtseinsvorgang, durch den das beseelte Organ das äußere Objekt wahrnimmt (= als wahr hinnimmt), wird als Sinnesempfindung oder schlechthin als Empfindung (Perzep-

---

mit entsprechenden, zweckmäßigen Gegenwirkungen (Reaktionen) beantwortet werden, welche Gegenwirkungen in bestimmten Bewegungsvorgängen im Plasma sich zu erkennen geben. Die Einwirkung und der ausgelöste Bewegungsvorgang stehen demnach im Verhältnis von Reizursache und Reizwirkung.

[1]) Geyser, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, S. 306—310. 381—392.

[2]) A. a. O. S. 308.

[3]) A. a. O. S. 309.

[4]) A. a. O. S. 381 f.

tion) bezeichnet. Die Empfindung ist demnach das Resultat des durch den Reiz hervorgebrachten physiologischen Sinneseindruckes und der Seele, beziehungsweise des sinnlichen beseelten Organs; sie ist die psychische, immanente Bewußtseinsreaktion des beseelten Organs auf den äußeren Reiz. Durch die physiologische, vom sinnlichen Objekt direkt oder indirekt im Sinnesorgan hervorgerufene Modifizierung des Sinnesorgans wird uns das Objekt, das ist die dem betreffenden Sinne entsprechende Qualität des materiellen Objektes vermittelt. Dieser physiologische Sinnesreiz ist jedoch nicht die species sensibilis (= das Sinnesbild, durch welches die Erkenntnis vor sich geht); die species sensibilis liegt bereits auf dem psychischen Gebiet. Durch die species sensibilis wird das beseelte, dem Sinnesreiz an und für sich rein passiv, also aufnehmend[1]) gegenüberstehende materielle Sinnesorgan aktuiert und wird so unmittelbar in den Stand gesetzt zu empfinden (= im Inneren finden), das heißt den Akt des Bewußtseins bezüglich des vom empfindenden Subjekt verschiedenen Objektes zu setzen, das Objekt in sich zu erleben. Dieser Akt des Erlebens, des Bewußtseins ist ein rein immanenter, im Inneren des empfindenden Subjektes vollzogener und innerlich bleibender Akt, hat aber transzendente, über sich hinausgehende Beziehung zum Objekt.

Wir haben also Empfindungsinhalt (Empfindung im objektiven Sinn) und Empfindungsakt (Empfindung im subjektiven Sinn) genau zu scheiden. Der Sinneswahrnehmung als Empfindungsakt geht die psychische Sinneserregung und dieser der physische Sinneseindruck voraus. Durch die Sinneserregung wird der Empfindungsakt ausgelöst. Der Sinneseindruck ist also der physikalische Reiz, während die Sinneserregung der psychische Vorgang ist, vom Reiz im beseelten Organ als solchem hervorgerufen. Die Sinneserregung ist also die species sensibilis, das ist das der Natur und Disposition des beseelten Sinnesorgans entsprechende (psychische) Nachbild des äußeren Objektes, hervorgerufen durch die Tätigkeit des äußeren Objektes auf das aufnehmende beseelte Organ.

Wir haben demnach bei jeder Sinneswahrnehmung zu unterscheiden: Das materielle Objekt, den physikalischen Reiz oder den Sinneseindruck, die daraufhin erfolgte Sinneserregung, das ist die species sensibilis, und die Empfindung als das aktive Sichbewußtwerden des Objektes, das ist das durch die species sensibilis zustandekommende Affiziertwerden des beseelten Organs.

[1]) Thomas, I, qu. 79, a. 3 ad 1.

Nicht die species sensibilis **wird erkannt, sondern diese ist das das beseelte Organ aktuierende (= in Tätigkeit überführende), immaterielle, intentionale Mittel, durch welches** (medium quo) **das Objekt unmittelbar erkannt wird.**[1])

Wie jedoch der materielle physische Reiz, der Sinneseindruck, in den psychischen Vorgang, der mit der Sinneserregung einsetzt, umgesetzt wird, das entzieht sich unserer Kenntnis. Wir können nur nachweisen, daß er tatsächlich vor sich geht. Materielles und Immaterielles, das ist Intentionales, Bewußtes im weiteren Sinn, grenzen hier in geheimnisvoller Weise aneinander. Dieses Hinübergreifen des Materiellen, des Reizes, in das Reich des Immateriellen, des Bewußtseins, erklärt sich befriedigend nur unter Voraussetzung der Beseelung des körperlichen Sinnesorgans durch die immaterielle, lebende Seele, die durch ihre Vereinigung mit der Materie von dieser Besitz ergreift und doch wieder von ihr abhängig ist, so daß wir sagen können: *Nicht der Leib und nicht die Seele, sondern das aus beiden Zusammengesetzte, der Mensch, nimmt durch die Sinne die Außenwelt wahr.*

4. *Die in der Sinneswahrnehmung liegende Nötigung.* — Wird der sinnlichen Potenz das Objekt vorgehalten, das heißt, übt das Objekt auf das Organ den Reiz aus, so kommt *naturnotwendig* die Sinneswahrnehmung zustande, wenn anders die notwendigen Bedingungen vorhanden sind. Das gesunde, normale, disponierte Auge zum Beispiel muß sehen, wenn die Lichtstrahlen von einem Objekt in dasselbe fallen; es muß den auf das körperliche Organ ausgeübten Reiz mit der ihm eigentümlichen Wahrnehmung beantworten. Denn jeder Sinn ist durch seine Natur auf ein ihm eigentümliches Objekt (sensibile proprium) hingerichtet und abgestimmt.[2])

2. Die äußeren Sinne.

Gemeinhin werden *fünf äußere Sinne* beim Menschen unterschieden: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Gefühl oder Tastsinn.[3]) Die eigens für die Betätigung dieser Sinne differenzierten Körperorgane sind: das Auge, das Ohr, die Nase, die Zunge und die Haut.

---

[1]) Zum Vergleich und für nähere Einzelheiten sei verwiesen auf *Geyser*, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, S. 306—310, und auf *Schneid* Matth., Psychologie, S. 52—79, und auf *Thomas*, I, qu. 78, a. 2. 3.

[2]) Ich verweise auf die treffliche Arbeit von *Schneid* Matth., Psychologie im Geiste des heil. Thomas von Aquin.

[3]) *Thomas*, I, qu. 78, a. 3.

Diese fünf Sinne werden äußere Sinne genannt, weil ihr Objekt die außer dem wahrnehmenden Subjekt sich befindlichen materiellen Gegenstände sind, während das Objekt der sogenannten inneren Sinne innerhalb des wahrnehmenden Subjektes sich vorfindet.

Die äußeren Organe haben den Zweck, die Einwirkung der spezifischen Reize der ihnen (den Sinnen) zugeordneten Reize zu ermöglichen und passiv aufzunehmen. Die bei der Aufnahme dieser Reize vor sich gehenden physiologischen physikalisch-chemisch-mechanischen Veränderungen innerhalb der Organe werden von der Wissenschaft der Physiologie behandelt.[1])

a) Der Tastsinn.

1. Anatomisches. — Der sogenannte Tastsinn, dessen Sitz sich vornehmlich in der Haut befindet (daher auch Hautsinn genannt), hat sein Organ in den verschieden geformten Nervenendungen, in den Krauseschen Endkolben, in den Meißnerschen Tastkörperchen und Vater-Paccinischen Körpern, welch letztere sich auch im Gekröse (Mesenterium) und in den Gelenkkapseln vorfinden. Dem Tastsinn sind die Druck- und Temperaturempfindungen zugeordnet.[2])

2. Das Zustandekommen der Tastempfindung. — Die Druck- und Temperaturempfindungen als spezifische Tätigkeiten des Tastsinnes kommen zustande auf die durch mechanisch-physikalische

---

[1]) Daß die moderne Psychologie besonders in der Kenntnis der physiologischen Vorgänge in den äußeren Sinnen über die Scholastik hinaus vorgeschritten ist, ist eine leicht begreifliche Tatsache. Doch die psychologischen Kenntnisse, welche die Scholastik über die Sinneserkenntnis vermittelt, stehen wohlbegründet und unübertroffen da.

[2]) Ob die Schmerzempfindungen dem Tastsinn zugehören, scheint mir von den Modernen nicht einwandfrei nachgewiesen. Der Schmerz ist nach meiner Meinung ein rein subjektiver Gefühlszustand, der allerdings vornehmlich mit den Tastempfindungen, aber auch mit den Empfindungen aller anderen äußeren Sinne verbunden ist. Erfahrungsgemäß vergesellschaftet sich mit dem Schmerzgefühl das niedere sinnliche Begehrungsvermögen als Auflehnung gegen den Schmerz, als Unbehagen (Unlustgefühle). Die Schmerzempfindung kann durch ärztliche Mittel aufgehoben werden, während die Druckempfindung bleibt (Kokain). Ebenso steht es nicht einwandfrei fest, ob die Bewegungs-, Muskel-, Hunger-, Durst-, Sättigungs- und Ermüdungsempfindungen (die vier letzteren werden als Organempfindungen bezeichnet) dem Tastsinn als dessen Unterarten zugehören. Es erscheint mir angemessener, alle diese hier angeführten Empfindungen dem von den Scholastikern als „Gemeinsinn“ (sensus communis) bezeichneten inneren Sinn zuzuweisen.

Reize hervorgerufene Lage- und Formänderung der Tastorgane.[1])

3. Das Formalobjekt des Tastsinnes. — Infolge der Undurchdringlichkeit der berührenden (materiellen) Körper werden diese fühlbar für den Tastsinn. Wir nehmen also zunächst wahr, ob der Körper hart oder weich ist, und können überhaupt den Widerstand der auf unsere Tastorgane einwirkenden Körper als formelles Objekt des Tastsinnes bezeichnen. Denn auch die Temperaturempfindungen lassen sich auf das Formalobjekt des Widerstandes reduzieren, obschon sie anscheinend nicht durch Widerstand sich bemerkbar machen. Allein Wärme und Kälte beruhen eben auch auf der Lageveränderung der kleinsten Teilchen durch Schwingungen, die der Haut und dadurch den Tastorganen übermittelt werden und hier durch gegenseitige Druck- und Lage- und Formveränderungen als jener spezifische Widerstand empfunden werden, den wir als Temperatur bezeichnen.

4. Die biologische Bedeutung des Tastsinnes. — Der Tastsinn ist der allgemeinste, bei Tieren und Menschen verbreitete und zur Erhaltung des Lebens unbedingt notwendige Sinn. Er dient der Erhaltung des Individuums und der Erhaltung der Art in hervorragendem Maße. Nahrungsversorgung, Schutz und Flucht vor schädlichen Einflüssen der Körperdinge und sexuelle Fortpflanzung gründen auf dem Tastsinn, der uns Erkenntnis, Empfindung (= im Inneren finden) der einwirkenden Objekte vermittelt, auf deren Empfindung hin das entsprechende Begehren, beziehungsweise Abwehr, Lust- und Unlustgefühle, sich äußert.

b) Der Geschmacksinn.

1. Anatomisches. — Der Geschmacksinn hat seinen Sitz vornehmlich in den eigentümlich gestalteten Geschmacksnerven der Zunge, so daß wir diese als Organ des Geschmackes bezeichnen. Aber auch der Seitenteil des weichen Gaumens und der arcus glosso-palatinus besitzen Geschmack.

2. Das Zustandekommen der Geschmacksempfindung. — Die Geschmacksempfindungen kommen zustande durch die chemische

---

[1]) „Tactus immutatur naturali immutatione, et non solum spirituali, quantum ad organum suum, secundum qualitatem, quae ei proprie obicitur“. Thomas, I, qu. 78, a. 3 ad 4. — „Nam et manus tangens calida calefit.“ Ebd. in corpore.

Einwirkung von Flüssigkeiten auf die Endigung der Geschmacksnerven in den Schmeckbechern.

3. Das Formalobjekt des Geschmacksinnes. — Da die Geschmacksempfindungen regelmäßig mit Tast- und Muskel- und Genußempfindungen bei der Nahrungsaufnahme vergesellschaftet auftreten, so ist es sehr schwer, eine genaue Analyse dieser Empfindung zu geben und das Formalobjekt derselben festzustellen. Der heil. Thomas gibt mit Aristoteles das humidum, das Feuchte, als Formalobjekt des Geschmacksinnes aus. Ob die schmeckenden Atome durch Druck- und Formveränderung auf die Geschmackszellen wirken, ob also das Formalobjekt des Geschmacksinnes dasselbe sei wie das des Tastsinnes, ist wohl nicht so leicht zu beantworten.[1]) Jedenfalls stellt die Empfindung des Geschmacksinnes eine spezifische, von allen anderen Sinnesqualitäten scharf geschiedene Qualität vor. Wir unterscheiden genau, das Süße, das Bittere, das Salzige, das Aromatische, das Scharfe, das Fade, das Saure u. s. w. von der durch die Nahrungsmittel gleichzeitig hervorgerufenen Tastempfindung. Die hervorstechendsten reinen Geschmacksempfindungen sind das Süße und Saure, das Salzige und Bittere.

Es ist wohl nicht unrichtig, wenn wir die Eigenschaft der Körper, auf den Geschmacksinn zu wirken als eine spezifische Sinnesqualität der betreffenden Körper[2]) bezeichnen, und sie nicht wie es Thomas tut, dem genus der Qualität des Tastsinnes zurechnen. Daß die Geschmacksqualität der Körper stets nur per modum tactus wirkt, kommt eben daher, weil ja erfahrungsgemäß jedes Organ durch Einwirkung widerstandsfähiger Körper Druck- und Temperaturempfindungen wahrzunehmen imstande ist. Die stets mit der Geschmacksempfindung auftretende Tast-

[1]) Der heil. Thomas subsummiert das Formalobjekt des Geschmackes unter das Formalobjekt des Tastsinnes, mit dem es dem genus nach, nicht aber der species nach übereinstimme, so daß nach seiner Lehre der Geschmacksinn einen spezifizierten Tastsinn vorstelle. Doch die Veränderung (immutatio), die das Objekt im Geschmacksinn hervorrufe, sei eine andere, als die Veränderung auf den spezifischen Tastsinn. Die Veränderung im Tastsinn sei sowohl eine natürliche (naturalis), die Hand zum Beispiel wird selbst warm durch den warmen Gegenstand — nimmt also die natürliche Form des verändernden Gegenstandes in sich auf — wie eine geistig-intentionale (spiritualis), also eine psychische, während die natürliche Veränderung im Geschmacksinn nicht nachzuweisen sei; denn die Zunge zum Beispiel werde durch das süße, beziehungsweise bittere Objekt nicht selbst süß, beziehungsweise bitter, sondern beantworte nur die Einwirkung des als süß, beziehungsweise bitter bezeichneten Gegenstand mit der spezifischen Empfindungsqualität „süß", beziehungsweise „bitter". Siehe I, qu. 78, a. 3, besonders ad 4.

[2]) Thomas, I. qu. 78, a. 3 ad 3 u. 4.

empfindung ist nur die Vorbedingung und Unterlage, auf der dann der betreffende Gegenstand seinen spezifischen Geschmacksreiz ausübt. Worin er besteht, welche chemisch-mechanischen Reize erforderlich sind, um diesen oder jenen Geschmack auszulösen, ist bis jetzt noch nicht hinlänglich aufgeklärt.

4. Die biologische Bedeutung des Geschmacksinnes. — Der Geschmacksinn steht vor allem im Dienste der Vegetation, der Ernährung des Individuums; er löst sofort koordinierte Betätigungen des niederen Strebevermögens aus, die durch verschiedene Lust-, beziehungsweise Unlustgefühle gekennzeichnet sind. Jedenfalls ist der Geschmacksinn in gewissem Sinne ein sehr animaler Sinn, der das Lebewesen in den Stand setzt, das Zuträgliche in der Nahrung vom Unzuträglichen zu scheiden. Es kommt ihm instinktive Bedeutung zu.

c) Der Geruchsinn.

1. Anatomisches. — Der Geruchsinn hat seinen Sitz in der Schleimhaut der Nase der höheren Tiere. Die niederen Tiere nämlich bis hinauf zu den Mollusken scheinen keine eigenen Geruchsorgane zu haben.

2. Das Zustandekommen der Geruchsempfindungen. — Die Geruchsempfindungen kommen zustande durch die Gase und Dämpfe, die von den riechbaren Körpern ausgehen und, mit der Luft vermischt, an die mit feinen Wimpern besetzten Riechzellen herantreten und daselbst wohl durch chemisch-mechanische Reizungen die Geruchsempfindungen auslösen, die wir zumeist nach bestimmten Gegenständen benennen. So unterscheiden wir aromatische, ätherische (Wein, Apfel), balsamische (Blumen), lauchartige (Zwiebel), brenzlige (Tabak), widerliche (Wanzen), ekelerregende (Fäulnis) und andere Gerüche und Düfte.

3. Das Formalobjekt des Geruchsinnes. — Eine genaue Analyse der Geruchsempfindungen ist bis jetzt noch nicht gemacht worden. Das eine steht aber erfahrungsgemäß fest, daß die Empfindungen des Geruchsinnes für sich eine scharf differenzierte, von den Empfindungsqualitäten der anderen Sinne scharf geschiedene Klasse von Empfindungen darstellen, die auf eine spezifische Reizwirkung der riechbaren Körper zustande kommt. Wenn auch die Einwirkung auf chemisch-mechanischem Wege geschieht, so ist doch die Reizwirkung der riechbaren Körper, die, um riechbar zu sein, selbst Aggregatveränderungen und Temperaturänderungen erleiden müssen — denn nur so diffundieren sie Gase und Dämpfe —, eine Reizwirkung eigener Art. Denn sie wird nicht bloß deshalb als Geruch empfunden, weil sie das

Riechorgan trifft, sondern fordert als Riechqualität des Körpers ein eigens zum Erkennen dieser Qualität differenziertes Organ. Aber direkt und unmittelbar werden die Dämpfe und mittelbar und indirekt erst der entfernte Körper durch den Geruchsinn erkannt.

4. Die biologische Bedeutung des Geruchsinnes. — Der Geruchsinn ist in hervorragendem Maße als vegetativ-animalischer Sinn zu bezeichnen, indem er dem vegetativen Leben in besonderer Weise zugute kommt. Er beeinflußt die Atmung des Lebewesens insofern, als er die Verunreinigung der Luft durch schädliche Stoffe anzeigt; er dient ferner der Nahrungsversorgung, insofern er mit dem Geschmacksinn, mit ihm und noch vor ihm die Speisen kontrolliert; endlich gewährt er bei den Tieren, weniger jedoch beim Menschen, auf die Entfernung hin Schutz vor Feinden (durch die Witterung). In dieser dreifachen Hinsicht ist der Geruchsinn in besonderer Weise als Schutzsinn zu bezeichnen. Dem Menschen dient er jedoch auch zur Förderung höherer Kenntnisse, zum Beispiel zur Vermittlung ästhetischer Genüsse, zur Unterscheidung chemischer Stoffe, der Blumen u. dgl.

d) Der Gehörsinn.

1. Anatomisches. — Das kunstvoll eingerichtete Ohr ist das Organ des Gehörsinnes. Seine Bestandteile von außen nach innen sind: das äußere Ohr (Ohrmuschel, Hörrohr, Trommelfell); daran schließt sich das lufthaltige mittlere Ohr (Mittelohr) oder die Paukenhöhle, die abgeschlossen ist durch die Membranen des runden und ovalen Fensters. Diese beiden Membranen sind mittels der Gehörknöchelchen mit dem Trommelfell verbunden, und zwar so, daß der Stiel des sogenannten Hammers am Trommelfell festgewachsen ist. An den Hammer reiht sich der Amboß, an diesen der Steigbügel. Dieser ist mit dem ovalen Fenster verbunden. Die Luft wird der Paukenhöhle durch die eustachische Trompete zugeführt. Der dritte und wichtigste Teil des Ohres ist das mit wasserartiger Flüssigkeit gefüllte Labyrinth. Es besteht aus dem dem ovalen Fenster gegenüberliegenden häutigen Hohlraum, dem sogenannten Vorhof, und drei in denselben mündenden bogenförmigen Kanälen, den sogenannten Bogengängen. Im Vorhof schwimmen die Otolithen (Ohrsteine). Hier im Vorhof und in den Bogengängen breitet sich ein Ast des Gehörnervs aus mit Endzellen, die mit borstenförmigen Härchen besetzt sind. Diese werden durch das flottierende Labyrinthwasser in Bewegung

gesetzt. Dieser Teil des inneren Ohres ist der „statische (= Gleichgewichts-)Sinn". Ein weiterer Teil des Labyrinthes ist die Schnecke mit ihren zweieinhalb Windungen und der faserreichen Basilarmembran, in welcher sich der zweite Ast des Gehörnervs, der eigentlich schallempfindende Ast, ausbreitet. Die Endzellen sind mit Härchen versehen, die in das Wasser der Schnecke hineinragen. Die Gehörzellen selber sind zwischen die Stützzellen und die Pfeiler des Cortischen Organs eingebettet.

2. Das Zustandekommen der Gehörempfindung. — Soll eine Schallempfindung entstehen, so müssen die von einem schwingenden Körper ausgehenden Schwingungen die Luft in wellenförmige Bewegung versetzen.[1]) Diese von den schwingenden Körperteilchen eines schwingenden Körpers der Luft mitgeteilten Luftwellen pflanzen sich bis zum schallempfindenden Ast des Gehörnervs fort und setzen dessen Haarzellen in Bewegung und reizen die Gehörzellen.

Die mit periodischer Regelmäßigkeit das Gehörorgan treffenden Wellen von gleicher Form und Länge bringen die Empfindung eines Tones oder Klanges hervor. Unregelmäßig sich fortbewegende Schallwellen erzeugen ein Geräusch. Während der Ton eine einfache, durch periodisch regelmäßige pendelschwingungsartige Schallwellen ausgelöste Schallempfindung ist, ist der Klang eine zusammengesetzte Schallempfindung, in welcher der tiefste und intensivste Ton den Grundton bildet, während die höheren Obertöne mit geringerer Intensität mitklingen, so daß die einzelnen Schallwellen, die zueinander in einfachen Zahlenverhältnissen stehen, interferieren und eine gemeinsame dritte, aus den Komponenten resultierende Schwingung ergeben. Wir können die Obertöne im Klange heraushören.

Bei jedem Tone unterscheiden wir die Tonhöhe, die Tonstärke (Intensität) und die Klangfarbe. Die Tonhöhe (hohe und tiefe Töne) ist jene Eigenschaft eines Tones, welche von der Wellenlänge, beziehungsweise von der Schwingungszahl abhängt. Die Tonstärke ist jene Eigenschaft eines Tones, welche von der Schwingungsweite der Schallwellen abhängt. Wir unterscheiden diesbezüglich laute und leise Töne. Die von uns noch hörbaren Schwingungszahlen liegen zwischen 12 Schwingungen und 20.000 Schwingungen in der Sekunde. Die Klangfarbe ist die durch das Mitklingen von Obertönen bedingte Eigenschaft eines zusammengesetzten Schalles. In der Regel wird der Klang als eine einfache Schallempfindung erfaßt, kann aber, wie bereits gesagt, in seine Komponenten zerlegt, analysiert werden.

Der hörbare Abstand zweier Töne von verschiedener Tonhöhe ist das sogenannte Intervall (Tonabstand) Verhalten sich die Schwingungszahlen der Töne wie 1:2, 2:3, 3:4, 3:5, 4:5, 5:6, so erhalten wir dadurch Intervalle, die wir

---

[1]) Thomas, I, qu. 78, a. 3: „Ex parte autem obiecti invenitur transmutatio naturalis secundum locum quidem in sono, qui est obiectum auditus; nam sonus ex percussione causatur et aëris commotione."

nach der Reihenfolge der genannten Verhältnisse als Oktave, Quint, Quart, Sext, große Terz und kleine Terz bezeichnen. Ertönen Töne, beziehungsweise Klänge verschiedener Schwingungszahlen und annähernd gleicher Intensität zusammen, so entsteht ein Zusammenklang (Akkord), in welchem die einzelnen Töne als Komponenten klar gehört werden. Erzeugt dieser Zusammenklang eine wohltuende Empfindung, so wird der Zusammenklang als Konsonanz, sonst als Dissonanz bezeichnet. Konsonanz und Dissonanz beruhen auf den Intervallverhältnissen der verschiedenen zusammenklingenden Töne, beziehungsweise Klänge.

Als Normalton a^1 gilt in der Musik der Ton von der absoluten Schwingungszahl 435 in der Sekunde.

3. Das Formalobjekt des Gehörsinnes. — Das Formalobjekt des Gehörsinnes ist jene Qualität (Eigenschaft) der Körper, wodurch sie sich unserem Gehör offenbaren. Wir bezeichnen dieses Formalobjekt als Schall. Es sind die durch die Luft übermittelten Schwingungen der materiellen Teilchen der Körper, deren Schwingungszahlen zwischen 12 und 20.000 Schwingungen in der Sekunde liegen. Diese Schallschwingungen werden physisch den aufnehmenden Nerven des Gehörsinnes durch die Luft übermittelt und werden hier in die psychischen Gehörempfindungen übersetzt. Das Gehör nimmt die Existenz entfernter Körper wahr. Aber nicht alle Körper können sich uns durch das Gehör offenbaren. Denn erfahrungsgemäß nimmt die Intensität der Schwingungen im vermittelnden Medium auf weitere Entfernung hin immer mehr ab. Schwingungen unter der Schwingungszahl 12 und Schwingungen über der Schwingungszahl 20.000 werden überhaupt nicht mehr als Schalleindrücke empfunden.

Der Schall stellt demnach eine spezifisch scharf differenzierte Qualität dar, die aber nicht dem Körper als solchem real zukommt, sondern von dem Körper durch Schwingung erst erzeugt wird. Die Gehörempfindung erfaßt also nicht direkt den Körper, sondern mittelbar durch den unmittelbar empfundenen Ton erfaßt sie das entfernte Objekt, durch welches (beziehungsweise durch das vom Objekt körperlich veränderte Medium) das Gehörorgan körperlich verändert wird.[1])

---

[1]) Da der heil. Thomas das Physikalische und Physiologische beim Gehörvorgang nicht so kannte wie wir heute, so ist es begreiflich, daß er sagen konnte, daß das Ohr keine natürlich-materielle Veränderung erleide, sondern nur eine spirituelle, geistig-intentionelle (siehe I, qu. 78, a. 3, und S. 36, Anm. 1). In dem Sinne verstanden, daß das Ohr selbst nicht tönend werde wie das Objekt, ähnlich wie das Auge nicht gefärbt werde wie sein Objekt, während die temperaturfühlende Hand selbst warm werde wie das gefühlte Objekt, ist die Erklärung des heil. Thomas richtig. Doch teilen sich die Schwingungen des tönenden Körpers dem Ohre mit und bringen hier zunächst materielle Veränderungen hervor.

4. Die biologische Bedeutung des Gehörsinnes. — Die Bedeutung des Gehörsinnes als eines hervorragend der Erkenntnis dienenden Sinnes (sensus cognoscitivus) ist ohne weiteres ersichtlich, wenn wir bedenken, daß er die Gedankenmitteilung durch die Sprache vermittelt und so eines der wichtigsten Mittel der geistigen und ethischen Bildung durch den Unterricht wird. Allein nicht der Ton als solcher ist Träger geistiger Gedanken, sondern der denkende, intelligente Mensch vermag infolge seiner Intelligenz seine Gedanken, seine Begriffe in willkürliche Worte zu kleiden und dadurch seine Gedanken (das von ihm Gedachte, dessen er sich bewußt ist) anderen durch die Sprache zu vermitteln, also seine Gedanken dem Gehörsinn seiner Mitmenschen derart zu übermitteln, so daß der das Wort hörende Mensch ebenfalls infolge seiner Intelligenz den Gedanken aus demselben herauslesen kann.

Durch die sukzessiv (nacheinander) aufgefaßten Töne kommt der denkende Mensch zum Begriff der Zeit. Indem uns zunächst durch den Gehörsinn eine Veränderung zum Bewußtsein kommt, der dann eine nächste hörbare Veränderung folgt (motus), und indem wir die beiden Veränderungen denkend vergleichen, kommt uns das „Früher" und das „Später" in diesen Tonfolgen, das ist der Begriff Zeit, zum Bewußtsein.[1])

Wie sehr unser Innenleben durch den Gehörsinn beeinflußt wird, zeigt die Erfahrung, daß die Blinden ein viel reicheres Innenleben führen als die Tauben und Stummen.[2])

e) Der Gesichtssinn.

1. Anatomisches. — Das wundervoll differenzierte Auge ist das Organ des Gesichtssinnes, des höchststehenden unter allen Sinnen. Die Bestandteile des Auges von außen nach innen sind: Die lederartige Haut, sclera, die vorn vorgewölbt und durchsichtig ist und daselbst den Namen Hornhaut hat; sie bildet die erste Kugelschale des Auges. Als zweitinnere Kugelschale folgt die Aderhaut (chorioidea) mit zahlreichen Blutgefäßen und der Pupille, umgeben von der farbigen Iris oder Regenbogenhaut, die als äußerst empfindliche Blende wirkt. Die dritte Kugelschale, welche nur den hinteren Innenraum des Auges bekleidet, ist die Netzhaut oder retina. In dieser 0·4 mm dicken mehrschichtigen Retina breitet sich der Sehnerv aus. Die eigentlichen Sehzellen mit den Zäpfchen und Stäbchen liegen vom

---

[1]) Thomas definiert die Zeit mit Aristoteles in seinem Kommentar In IV. Physicorum, lect. XVII, als „numerus motus secundum prius et posterius".

[2]) Thomas, In parva naturalia Arist., De sensu et sensatione, lect. 2.

Augeninneren abgekehrt zuhinterst in der Retina über einer Pigmentschicht. Die Stäbchen sind mit dem bei einfallenden Lichtreizen chemisch sich verändernden Sehpurpur erfüllt. Auf 1 mm² finden sich durchschnittlich 200 Zäpfchen und etwa 500 Stäbchen. Über der Stäbchen- und Zapfenschicht liegt die membrana limitans externa; auf diese folgen der Reihe nach Schichten bildend die äußere Körnerschichte, die Zwischenkörnerschichte, die innere Körnerschichte, die granulierte Schichte, die Ganglienzellenschichte, die Nervenfaserschichte und die zu innerst im Augeninneren liegende membrana limitans interna. Sämtliche Sehfaserzellen laufen im nervus opticus, im Sehnerv, zusammen, der die Hornhaut und die Schädelbasis durchbricht. Die von den beiden Augen kommenden Sehnerven kreuzen sich vor ihrem Eintritt ins Großhirn und bilden das sogenannte chiasma nervi optici und enden dann in den Sehzentren des Gehirns. Die Stelle, wo der Sehnerv in das Innere des Auges eintritt — die Eintrittsstelle liegt seitlich von der Augenachse —, ist gegen Lichtreize unempfindlich und heißt daher „blinder Fleck". In einiger Entfernung davon, mehr gegen die Mitte des Auges liegt der lichtempfindliche Teil, die macula lutea, der gelbe Fleck, auch fovea centralis geheißen.

Im Raum zwischen Hornhaut und Iris liegt als erstes lichtbrechendes Medium Wasser, hinter der Iris die bikonvexe, durch den Ziliarmuskel verschieden einstellbare als optische Linse wirkende Kristallinse und hinter dieser der das ganze Augeninnere erfüllende Glaskörper.

Für das Eindringen der Lichtstrahlen ins Auge kommen die Brechungsgesetze der Optik zur Anwendung. Die Linie, welche die Mitte der Hornhaut mit der Mitte des gelben Fleckes verbindet, ist die Fixationslinie des Auges. Ist das Auge in der Richtung der Fixationslinie eingestellt, so ist dadurch das deutlichste, sogenannte „direkte" Sehen ermöglicht.

2. Das Zustandekommen der Gesichtsempfindung. — Soll das Auge eine Gesichtsempfindung haben, so müssen Ätherwellen von bestimmter Wellenlänge und bestimmter Schwingungszahl den Sehapparat treffen.[1]) Das Violett des Sonnenspektrums, in welchem das weiße Sonnenlicht in die Farben Rot, Orangegelb, Grün, Blau, Violett zerlegt erscheint, hat zum Beispiel eine Wellenlänge von 0·000390 mm und eine Schwingungszahl in der

[1]) Näheres über die Art und Weise, wie der Äther die Farbenqualitäten vermittelt, siehe unten im Abschnitt „Das Objekt der äußeren Sinne".

Sekunde von 769 Billionen, das Rot eine Wellenlänge von 0·000760 mm und eine Schwingungszahl von 395 Billionen. Diese vom gefärbten, belichteten Körper ausgelösten Ätherschwingungen bringen nachweisbar im Sehapparat chemisch-physikalische, also körperliche Änderungen hervor. Was wir also Farbe bezeichnen, ist eine objektive Qualität im Körper.

Daß eine intentio formae sensibilis[1]), das ist ein intentionelles (im Bewußtsein sich vollziehendes psychisches) Nachbild der natürlichen Form des Objektes, in unserem Falle der Farbe, bei jeder Sinneswahrnehmung gegeben sein muß, ist nach unserer Sinnestheorie selbstverständlich. Aber eine Veränderung nach Art einer naturalis immutatio findet sich ebenfalls als Vorbedingung bei der Empfindung eines jeden Sinnes, wenn auch nicht in dem grob materiellen Sinne, daß zum Beispiel das Auge, um Farben zu sehen, selbst farbig werden müßte. Allein auch im Auge, das ist in der Netzhaut des Auges, gehen ziemlich wahrscheinlich photochemische Prozesse vor sich,[2]) auf Grund deren die materiellen Dispositionen im Auge zur psychischen Empfindung der Farben gegeben sind.[3])

---

[1]) Der heil. Thomas unterscheidet zwischen der natürlichen (naturalis immutatio) und der psychisch-intentionellen (spiritualis immutatio) Veränderung im Sinne, welch letztere immer gegeben sein muß, während erstere nicht immer gegeben sei, wie zum Beispiel beim Gesichtssinn. Der heil. Thomas versteht als immutatio naturalis die qualitative Änderung, die dem reizenden Körper zukommt, wie zum Beispiel die Wärme, die Farbe u. s. w. So schreibt Thomas bezüglich des Gesichtssinnes in I, qu. 78, a. 3: „Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus; alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur. Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in visu; in quibusdam autem cum immutatione spirituali etiam naturalis vel ex parte obiecti tantum, vel etiam ex parte organi."

[2]) Einige Autoren, wie A. G. Meidling und Corbeiro und König, führen die Lichterregung auf eine Art Resonanz der Sehzapfen, beziehungsweise auf eine Art „Tasten" zurück.

[3]) Worin die physischen Prozesse beim Sehvorgang im Auge bestehen, ist noch nicht endgültig festgestellt. Eine derartige Feststellung ist überhaupt nach dem Stande der heutigen experimentellen Psychologie noch nicht möglich. Es sind verschiedene Licht- und Farbentheorien aufgestellt worden, um die beim Licht- und Farbenreiz im Auge vor sich gehenden physiologischen Vorgänge zu bestimmen. Solche Theorien haben Helmholtz, Hening, Wundt, Krarup u. a. aufgestellt. Einwandfrei ist keine dieser Theorien. Siehe Geyser, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, S. 348 ff., und Höfler A., Psychologie, S. 116 ff.

3. Das Formalobjekt des Gesichtssinnes. — Das Formalobjekt für den Gesichtssinn sind die Farben der Körper. Die Körper haben erfahrungsgemäß die Eigenschaft mittels der Ätherwellen sich unserem Gesichtssinne zu offenbaren. Die Farbe ist unstreitig eine objektive Qualität der als farbig bezeichneten Körper.

An der Farbe unterscheiden wir den Farbenton, den Sättigungsgrad und den Helligkeitsgrad (Lichtgrad). Der Farbenton, der von der Schwingungszahl der Ätherwellen abhängt, ist jene spezifische Eigenschaft der Farben, wonach wir sie in rote, gelbe, blaue, grüne, braune, violette, orange, in weiße, graue, schwarze u. s. w. Farben unterscheiden. Die Farben: Weiß, Grau, Schwarz werden speziell als „tonlose" oder „neutrale" Farben bezeichnet, zum Unterschied von den anderen „bunten" Farben, wie sie am sinnfälligsten im Sonnenspektrum sich zeigen.

Der Sättigungsgrad ist die Eigenschaft der bunten Farben von grauen oder weißen Beimischungen mehr oder weniger oder ganz frei zu sein. Je weniger Beimischung von Grau, beziehungsweise Weiß eine bunte Farbe hat, desto gesättigter ist sie.

Der Helligkeitsgrad ist jene Eigenschaft der bunten wie neutralen Farben, die in uns die Empfindung hell und dunkel auslöst und diesbezüglich Vergleiche der verschiedenen Farben gestattet. Weiß ist die hellste, Schwarz die dunkelste Farbe. Grau in den verschiedensten Abstufungen vermittelt die Übergänge. Die Helligkeit ist jedoch nicht gleichbedeutend mit dem Sättigungsgrad und fällt auch nicht zusammen mit Lichtintensität: der Helligkeitsgrad erscheint vielmehr als Modifikation der Farbe, speziell bei wechselnder Lichintensität. Ein weißes Blatt Papier erscheint bei gänzlichem Fehlen des Lichtes als schwarz. In der Nacht sind alle Kühe schwarz, wie das Sprichwort sagt. Damit will aber nicht gesagt sein, daß das Objekt seine Farbe wechsle, sondern das Objekt hat die Qualität in sich, bei verschiedener Lichtintensität in uns jene Sinneseindrücke zu erzeugen, die wir objektiv als hellere, beziehungsweise dunklere Farben bezeichnen, bis wir beim Fehlen jeglichen Lichtes den Körper als schwarz sehen. Helligkeit ist also eine tatsächliche Qualität der Farbe, sie stellt ein psychologisches Erlebnis dar, an dem wir nicht zweifeln.

Wenn es auch physikalisch feststeht, daß wir Grundfarben (Rot, Gelb und Blau, nach anderen: Rot, Grün, Gelb, Blau, Weiß, Schwarz) und gemischte und daher stets zusammengesetzte Farben zu unterscheiden haben, so ist jede Farbenempfindung, die wahrgenommene Farbe, also der psychische Eindruck stets der einer qualitativ einfachen Farbe. Das Grün zum Beispiel empfinden wir als Grün und nicht als Blau und Gelb, aus denen sich Grün zusammensetzt. Die Empfindung des Sonnenlichtes ist stets eine einfache, trotzdem dasselbe in die Farben des Spektrums zerlegt werden kann. Die physischen Lichtreize also können einfach oder zusammengesetzt sein, während die psychischen Empfindungen stets einfach sind; das ist, jede Farbe wird erfahrungsgemäß als qualitativ einfache Farbe wahrgenommen.

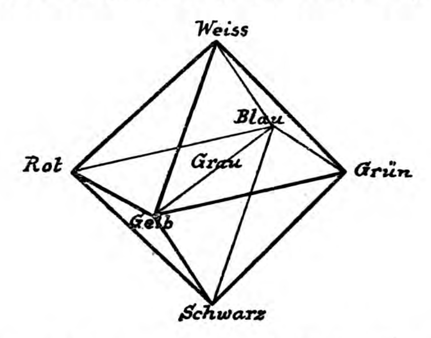
Schematisch läßt sich der Zusammenhang von Grundfarben und Farbenton und Übergangsfarben und Sättigungsgrad und Mischfarben zum Beispiel durch das Ebbinghaussche Farbenoktaeder darstellen. Siehe die Figur auf S. 38!

Die satten Farben (Grundfarben und Übergangsfarben) liegen auf den Kanten der mit Rot, Gelb u. s. w. gekennzeichneten Basis; die ungesättigten liegen auf den Linien, die einen Punkt dieser Kanten der Basis mit den beiden Polen des Oktaeders (Weiß und Schwarz) verbinden; die Mischfarben liegen im Innern des Oktaeders.

Zu erwähnen wären noch die Begriffe komplementäre Farben, Kontrastfarben, Gegenfarben.

Komplementäre Farben sind jene Farben des Spektrums, die, wenn sie mit einer bestimmten andern Farbe des Spektrums auf das Auge einwirken, in diesem die Empfindung „Weiß" auslösen. Zu jeder Spektralfarbe findet sich eine Farbe von bestimmter Lichtintensität, die zu ihr die komplementäre Farbe darstellt. Zum Beispiel rot + grün.

Der Begriff Kontrastfarben gründet sich auf den sogenannten sukzessiven und simultanen Kotrasterscheinungen. Fixiert man zum Beispiel mit ruhendem Auge ein rotes Stück Papier längere Zeit, schiebt dann das Stück Papier rasch aus dem Gesichtsfeld, so erscheint allmählich an Stelle des roten Stückes Papier ein grüner Fleck von gleicher Größe und Form, und zwar um so schneller



und intensiver, je länger das Rot fixiert worden ist (sukzessiver Kontrast, der durch Ermüdung der Netzhaut erklärt wird). Rot und Grün zum Beispiel sind also Kontrastfarben. — Oder: Graue Stücke Papier, das eine auf einen roten Bogen, das andere auf einen grünen Bogen gelegt, wobei man über das Ganze weißes durchscheinendes Seidenpapier legt, erscheinen grün, beziehungsweise rot (simultaner Kontrast, dessen Erklärung noch nicht einwandfrei festgestellt ist). Farben also, die bei sukzessiver oder simultaner Kontrastwirkung aufscheinen, nennt man Kontrastfarben wie zum Beispiel Rot und Grün.

Die komplementären Farben (Rot, Grün z. B.), beziehungsweise Kontrastfarben (Rot, Grün z. B.) werden logisch (nicht aber physiologisch oder psychologisch) als Gegenfarben bezeichnet, insofern man sie gewissermaßen als konträre Endglieder eine Reihe ansieht, zwischen denen Zwischenfarben als vermittelnd angenommen werden.

4. Die biologische Bedeutung des Gesichtssinnes. — Der Gesichtssinn ist unter allen Sinnen der höchststehende. Es kommt ihm im Vergleich mit den anderen Sinnen, wie Thomas lehrt,[1]) die

[1]) Thomas, I, qu. 78, a. 3; Summa contra gent., III, 53.

größte Immaterialität, die größere Geistigkeit zu, da nach Thomas keine materielle Veränderung durch das Sehobjekt im Auge hervorgebracht werde. In welchem Sinne Thomas eine materielle Veränderung im Auge in Abrede stellen kann, haben wir schon oben S. 36, Anm. 1, ausgeführt. Ferner hat der Gesichtssinn einen viel größeren Umfang und einen viel bestimmteren und sicheren Inhalt als zum Beispiel der Gehörsinn und schon gar im Vergleich zu den anderen Sinnen. Der Gesichtssinn erfaßt außer seinem Eigenobjekt, also außer der Farbe noch andere Qualitäten, wie: Ausdehnung, Figur, Bewegung, und übertrifft hierin die Erkenntnis anderer Sinne, die ebenfalls über diese Qualitäten Aufschluß geben, wie den Tastsinn.

Der Gesichtssinn ist demnach ein in besonderer Weise der Erkenntnis dienender Sinn, ein sensus maxime cognoscitivus.

Durch die vom Gesichtssinn vermittelte Kenntnis der Ausdehnung, der Figur und Bewegung kommt der Verstand zum Begriff „Raum".[1])

Die Objektivität unserer Gesichtsempfindungen steht außer allem Zweifel. Daß wir aber trotz zweier Augen nur einfach sehen, ähnlich wie wir trotz zweier Ohren nur einfach hören, hat seinen Grund in der Konstruktion der Augen, beziehungsweise der Ohren, die durch ihre Koordination und durch die Erregung, die von einem und demselben Objekt ausgeht, auf ein und dasselbe Objekt als Erkenntnisgegenstand hingerichtet sind. Die in beiden Augen, beziehungsweise beiden Ohren erregten, auf sogenannten identischen Teilen des Nervs erzeugten Nachbilder decken sich und lösen nur einen psychologischen Akt aus.

[1]) Der Raum (locus) wird von den Scholastikern nach Aristoteles definiert als „superficies prima, immobilis, corporis ambientis (continentis) oder terminus continentis, immobilis primus". Der Artbegriff liegt in den Worten superficies corporis continentis. Der Begriff Raum ist gegeben mit der Quantität, mit der Ausdehnung, indem der umgebende Körper mit seiner Quantität an die Quantität des umgebenden Körpers grenzt. Der Ort wird als ruhend, formell unbeweglich aufgefaßt, wenn auch materiell zum Beispiel die Oberfläche des umschließenden Körpers sich bewegt, wie zum Beispiel das Wasser des Flusses um das festgebundene Schiff. Das prima bezeichnet den unmittelbaren Eigenort des Körpers zum Unterschied vom gemeinsamen Ort, in welchem viele Körper beisammen sind. Die Unbeweglichkeit des Ortes wird immer relativ in bezug auf bestimmte feste Punkte angenommen, wie zum Beispiel in bezug auf den Erdmittelpunkt oder Pol u. s. w.

Zwischen den einzelnen Punkten der den Ort bildenden Oberfläche ist der Abstand gegeben, den wir als Raum bezeichnen, insofern der Abstand durch die Länge und Breite und Tiefe gemessen wird. (Siehe Thomas, Opusculum 52: De natura loci.)

3. Das Objekt der äußeren Sinne.

1. Die Einwirkung des Objektes auf die Sinne. — Das Objekt der äußeren Sinne wird als sensibile externum bezeichnet, das durch seinen Einfluß im Sinn die Empfindung hervorruft.[1]) Der Sinn steht also seinem Objekt zunächst passiv gegenüber, er wird von ihm affiziert.[2]) Durch diese passive Affektion tritt der Sinn in Tätigkeit und setzt den inneren Lebensakt, den wir als Empfindung bezeichnen. Ja der heil. Thomas geht soweit, daß er sagt: Sensum affici est ipsum eius sentire,[3]) das heißt: der Sinn empfindet durch die Form, durch die Einwirkung des Objektes, insofern er diese Form durch die Einwirkung des Objektes erhält und in sich aufnimmt. Dadurch erhält unsere Sinnesempfindung den Inhalt. Diesen gibt sie sich nicht selbst, sondern durch Aufnahme der Veränderung erhält der Sinn eine Vervollkommnung, durch die er in gewissem Sinn das Objekt selbst wird. Das Objekt ist durch seine Qualitäten dem beseelten Organ gegenüber aktiv und bestimmend, so daß der Inhalt der Empfindung dem Objekt gleichförmig werden muß. Dabei ist stets festzuhalten, daß der Sinn in keiner Weise umwandelnd, alterierend auf das Objekt einwirkt, sondern der Sinn verhält sich seinem Objekt gegenüber rein passiv, aufnehmend. Das, was dem Sinn zu eigen ist, seine Tätigkeit nämlich, ist der ganz und gar im Inneren des Sinnes sich vollziehende Akt der Empfindung, = der Innenempfindung, wodurch das Sinnenwesen etwas wird, was es nicht selber ist, und sich dessen bewußt ist.

Die Körperdinge haben demnach eine doppelte Art und Weise des Tätigseins. Zunächst sind sie tätig, indem sie in anderen Dingen dieselben Qualitäten, die sie haben, nach derselben Seinsweise hervorbringen. Es ist dies die physische, natürlich-materielle Tätigkeit. Zum Beispiel ein Körper teilt einem andern die Wärme mit. Die Körperdinge haben aber auch die Fähigkeit in anderen eigens hiezu disponierten Körpern, nämlich in den äußeren beseelten Sinnesorganen, inten-

---

[1]) Thomas, I, qu. 78, a. 3: „Est autem sensus quaedam potentia, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est, quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur."

[2]) Thomas, Quaest. disp., de ver., qu. 26, a. 3 ad 4.

[3]) Thomas, I, qu. 17, a. 2 ad 1. Vgl. Summa contra gent., II, 57, wo es heißt: „Sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus; unde non potest homo sentire absque exteriori sensibili, sicut non potest aliquid moveri absque movente."

tionale, bewußte, immaterielle, psychische Wirkungen hervorzubringen.[1] In diesem Fall wird nicht eine Verähnlichung dem physischen Sein nach hervorgebracht, sondern die Qualitäten werden intentional aufgenommen; es findet jene immaterielle Verähnlichung statt, die wir eben als Empfindung bezeichnen. Die rote Farbe zum Beispiel wird nicht als rote materielle Farbe im Auge aufgenommen, sondern, ohne daß der Sinn selbst rot gefärbt wird, wird die Rotempfindung vom materiellen rot gefärbten Objekt im Sinn erzeugt. Die Rotempfindung ist etwas Transzendentes; sie ist nicht dasselbe wie die materielle Qualität „rot", die rote Farbe. Das materielle Organ des Sinnes kann selbstverständlich nur physisch-materiell verändert werden nach den mechanisch-physikalisch-chemischen Gesetzen (das Netzhautbild). Intentionell verähnlicht kann nur das beseelte Organ als solches, also der Sinn, werden. Durch die Sinneskraft wird das materielle Organ zur intentionellen Verähnlichung, das ist zur bildlichen Vorstellung der Körperdinge disponiert, indem eben die vom Körperding erzeugte species sensibilis die Beziehung zum äußeren Objekt beinhaltet. Die Qualität des Dinges hat ein ganz anderes Sein im Sinn als im Körperding selbst.

Diese zweifache, die physische und intentionelle Tätigkeit also kommt sämtlichen Körperdingen zu. Es sind dies jene Tätigkeiten, die der heil. Thomas oben S. 36, Anm. 1, als immutatio naturalis und spiritualis bezeichnet.

2. **Die Veränderung des Äthers durch das Objekt der äußeren Sinne.** — Die Körper wirken entweder mittelbar oder unmittelbar auf unsere Sinne ein, wie der heil. Thomas in I, qu. 78, a. 3 ausführt. Der Gesichtssinn, Gehörsinn und Geruchsinn erfassen ihr Objekt mittelbar auf die Entfernung hin. Zwischen Objekt und dem wahrnehmenden Sinnesorgan schiebt sich der Äther, beziehungsweise die Luft als ein nicht mit den betreffenden Organen verbundenes Medium (Mittel) ein. Durch dieses Medium werden die Licht-, Schall-, Geruchseinwirkungen der Körperdinge dem beseelten Sinnesorgan vermittelt. Das Medium wird aber von den verschiedenen Qualitäten der Körper nicht in indifferenter Weise bewegt. Die Ätherwellen zum Beispiel, die unser Auge treffen, sind nicht bloß rein mechanisch lokal bewegte Wellen, die nur der Quantität nach verschieden sind. Denn wie sollte lediglich lokale Bewegung eine transzendente Qualität vermitteln? Wir nehmen also mit gutem Recht für unsere Sinnestheorie an, daß auch das Medium durch die Sinnesqualitäten in einer den Qualitäten konformen Weise alteriert (= verändert) wird und so gewissermaßen dem Körperding als Instrument für dessen Offenbarung an das beseelte Sinnesorgan dient.

---

[1] Die materiellen Außendinge haben die Kraft und Fähigkeit, andere denkende Wesen zur Erkenntnis göttlicher Ideen zu führen, insofern die Dinge selbst in gewissem Sinne eine Realisierung göttlicher Ideen sind.

Die qualitative Beeinflussung und Veränderung des Mediums von seiten des Objektes ist ein Postulat unserer Theorie, verstoßt aber keineswegs gegen irgendwelche Gesetze der Mechanik oder Physik. Wir sagen also: Das Licht, die Wärme, der Geruch sind mehr als bloß mechanisch-lokale Bewegung des Äthers, beziehungsweise der Luft. Die vom gefärbten Körperding qualitativ veränderten Ätherwellen zum Beispiel vermitteln dem beseelten Organ die Sinnesqualität der Farbe, so daß das beseelte Organ, ohne selbst die physische Qualität der Farbe aufzunehmen, dieser konform wird, das heißt, die Form der Farbe intentional aufnimmt, so daß dadurch die Farbenempfindung in uns zustande kommt, weil eben das Auge und nur dieses durch das Seelenvermögen des Gesichtssinnes zur Aufnahme von Farbenempfindungen disponiert ist.

3. Die Einteilung des Objektes der äußeren Sinne. — Das Objekt der äußeren Sinne (obiectum oder sensibile) unterscheiden wir in ein obiectum (sensibile) per se und obiectum (sensibile) per accidens. Das obiectum (sensibile) per se gliedert sich in das obiectum (sensibile) proprium und in das obiectum (sensibile) commune.[1])

Das obiectum per se ist jenes, welches auf den Sinn verändernd einwirkt, während das obiectum per accidens keine Veränderung im Organ, dessen sensibile per accidens es ist, hervorruft. Bringt ein Objekt durch eigene Tätigkeit seiner Natur nach die spezifische Veränderung in dem respektiven Sinn, von dem allein es erfaßt werden kann, hervor, so heißt es obiectum proprium. Es sind die fünf spezifischen Sinnesqualitäten Farbe, Ton, Geruch, Geschmack, Widerstand (Druck und Temperatur). Das obiectum commune wirkt zwar verändernd auf den Sinn ein, aber nicht direkt, sondern dadurch, daß es den Einfluß der sinnlichen Qualitäten, also die species des obiectum proprium modifiziert, und heißt speziell obiectum commune deshalb, weil es von mehreren Sinnen erfaßt werden kann, wie zum Beispiel die Figur vom Auge und vom Tastsinn. Wir unterscheiden ebenfalls fünf obiecta communia, nämlich: Bewegung, Ruhe, Zahl, Figur und Ausdehnung (Größe). Ruhe und Bewegung zum Beispiel modifizieren die Sinnesqualitäten aller fünf Sinne, und bewirken so, daß die spezifischen Qualitäten der fünf Sinne in veränderter Weise auf die Sinne einwirken. Anders wirkt zum Beispiel der ruhende, anders der bewegte gefärbte Körper auf das Auge ein. Die Ausdehnung zum Beispiel kann vom Auge ohne Farbe nicht wahrgenommen werden.

---

[1]) Thomas, I, qu. 17, a. 2.

Jene sinnlichen Qualitäten, die zufällig mit einem sensibile per se verbunden sind und zugleich mit diesem erfaßt werden, an und für sich aber ein sensibile per se für eine andere Potenz, sei es für eine sinnliche, sei es für die intellektuelle, vorstellen, heißen sensibilia (obiecta) per accidens. Hieher gehört auch die Körpersubstanz, allerdings nur im Sinne der individuellen sogenannten ersten Substanz,[1]) wenn ich zum Beispiel sage: Ich sehe ein Blatt Papier, ich rieche ein Veilchen. Es ist nämlich zufällig, daß das Weiße, welches ich sehe, ein Blatt Papier ist, oder, daß das, was ich rieche, ein Veilchen ist, oder, daß das, was weiß ist (Zucker), zufällig auch süß ist; ich kann ja sagen: Ich sehe ein süßes Stück Zucker. Allein das Papiersein, das Süßsein hat mit dem Gefärbtsein, in unserem Falle also mit Weißsein, als solchem, das allein durch sich Gegenstände meines Gesichtssinnes ist, nichts zu tun, gehört nicht zum Begriff Farbe. Der Vorgang bei der Erkenntnis eines sensibile per accidens ist daher ein sehr komplexer Vorgang. Denn mit der Empfindung des einen Sinnes wird die Empfindung eines andern Sinnes, beziehungsweise des urteilenden Verstandes assoziiert. Das kommt daher, weil diese nur von dem einen Sinn, zum Beispiel vom Geschmack, als obiectum per se erkennbare Qualität mit der Qualität des andern Sinnes, zum Beispiel mit dem vom Auge als obiectum per se soeben erkannten Weiß, und weiter mit dem vom Verstand schon früher als Zucker erkannten Ding zufällig verbunden ist. Im Urteil: „Ich sehe ein süßes Stück Zucker" sind Erkenntnisse verschiedener Potenzen verbunden. Diese Erkenntnisse erscheinen nun in der Form, wie das Urteil lautet, dem einen Gesichtssinn zugeschrieben. Weil aber nun die sinnlichen Qualitäten (Eigenschaften) stets irgendeinem bestimmten konkreten Ding angehören, so kann die Sinnesqualität nie als konkrete Qualität erfaßt werden, ohne daß auch der substantielle, individuelle Träger derselben irgendwie zugleich mit erfaßt wird. Da nun der Verstand nur auf Grund der verschiedenen Qualitäten das Wesen der Dinge erkennt, so ist es erklärlich, daß die verschiedenen Qualitäten, die durch die Erfahrung vorausgehend früher schon von den verschiedenen Sinnen und vom Verstand als diesem individuellen Träger, dieser spezifischen Substanz angehörig erkannt wurden, bei der Erkenntnis einer dieser Qualitäten sich mit dieser assoziieren.

---

[1]) Das individuell für sich existierende Ding wird als erste Substanz bezeichnet im Gegensatz zum abstrahierten Wesen dieses Dinges, das als zweite Substanz bezeichnet wird (zum Beispiel: Petrus ist eine erste, Mensch eine zweite Substanz).

4. Die Objektivität der Sinnesqualitäten.

1. Definition der Sinnesqualität. — Unter Sinnesqualität verstehen wir jene materielle Qualität (Eigenschaft) der Körperdinge, die von unseren Sinnen erfaßt wird, wie zum Beispiel Farbe, Geruch, Geschmack u. s. w.

2. Problemstellung. — Der naive Mensch zweifelt nicht im mindesten an der Objektivität der ihm durch die Sinne zukommenden Körper-, beziehungsweise Sinnesqualitäten. Er faßt die Sinnesqualitäten als objektive Realitäten der Körperdinge. Wie die Sinnesempfindungen zustande kommen, haben wir bereits nachgewiesen. Dabei haben wir die Objektivität unserer Sinnesobjekte als selbstverständlich bereits vorausgesetzt und haben gezeigt, daß die Sinnesempfindung subjektiv durch die durch den Reiz im beseelten Organ hervorgebrachte species sensibilis zustande kommt. Unsere Aufgabe wird es nun sein, zu zeigen, daß wir durch die äußeren Sinne nicht die species sensibilis und nicht den Reiz, sondern daß wir durch die sinnliche Vorstellung unmittelbar das reizende Objekt außer uns erkennen.

3. Beweis für die Objektivität der Sinnesqualitäten. Widerlegung des Sinnesidealismus. — Wohl nehmen wir den auf das Organ ausgeübten Reiz als Reiz auch wahr; allein das geschieht nicht durch den äußeren Sinn, sondern durch den sogenannten inneren Sinn, der die am eigenen Körper vorgehenden Modifikationen als solche verspürt. Ich sehe, nicht aber sieht das Auge sein Sehen.

Wir nehmen auch nicht die sinnliche Vorstellung, das ist den subjektiven Eindruck der species sensibilis als solchen wahr. Unser und unserer Mitmenschen praktisches Verhalten widerlegt die Ansicht der Idealisten, die, wie Kant, Cartesius, Leibniz, Hume, Helmholtz, Wundt, Ulrici u. a., in verschiedenen Theorien behaupten, daß wir unmittelbar unsere subjektiven inneren Vorstellungen und Affektionen erkennen und erst vergleichs- und schlußweise auf Objekte außer uns hingeführt werden, indem wir unsere innere Wahrnehmung der Empfindung nach außen projizieren. Wie kommt es denn, so fragen wir, daß alle Menschen außer mir zum Beispiel denselben Gegenstand als außer sich, am selben Ort u. s. w., real existierend anschauen, wenn die objektive Sinnenwelt nichts anderes ist als die Projektion meiner inneren, daher nur von mir allein wahrgenommenen Empfindung? Wie kommen denn meine Mitmenschen zur Kenntnis meiner von mir nur in meinem Inneren geschauten

Vorstellung? Die rein subjektive Erklärung, der Sinnesidealismus, das heißt die Annahme, daß wir nur unsere Vorstellung erkennen, reicht zur Erklärung dieser Tatsache des praktischen Lebens nicht aus, gleichviel, ob man nun annimmt, daß ich auf Grund des Kausalgesetzes oder infolge einer inneren mich nötigenden Projektionseinrichtung, sei es bewußt oder unbewußt, meine innere Empfindung als etwas Objektives nach außen verlege. Im Sinne des Sinnesidealismus wäre die Objektivität irgendeines Gegenstandes höchstens für mich gegeben, nicht aber für andere.

Der Fehler des Sinnesidealismus, das ist der subjektivistischen, idealistischen Erklärung der Sinnestätigkeiten, besteht darin, daß sie in der Empfindung dem empfindenden Subjekt alles oder wenigstens den Hauptanteil zubilligt. Das Subjekt gestalte auch den Inhalt seiner Vorstellung selbst und werde nur infolge anderer Einflüsse dazugebracht, für die subjektive Vorstellung ein Objekt außen anzunehmen.

Die Objektivität wenigstens eines Teiles unserer Empfindungen zugegeben — und irgendwelche Objektivität nehmen ja auch die Sinnesidealisten an —, wird dieselbe am leichtesten in unserer Sinnestheorie erklärt. Unsere Empfindung ist nichts anderes als die Abbildung des äußeren Objektes in unserem Inneren. Das Bild aber — und das gehört zur Natur des Bildes als solchen — ist wesentlich auf das bezogen, dessen Bild es ist. So verstehen wir, daß der Empfindungsakt direkt auf das Außenobjekt geht, das sich durch die species sensibilis dem empfindenden Sinn offenbart; dieser steht der Einwirkung des Objektes rein passiv gegenüber und wird durch die Aufnahme des objektiven Nachbildes, zu dessen Realisierung er nur die Disposition aufweist, also das Objekt secundum modum recipientis, das ist der Natur des beseelten Organs entsprechend aufnimmt, sonst jedoch selbst nichts aus eigenem hinzutut, vervollkommnet; das empfindende Subjekt wird durch diese Aufnahme des Objektes intentional etwas, was es selbst nicht ist, und bleibt trotzdem, was es ist. In diesem „das Objekt werden" ist eben die Empfindung gegeben, in der also notwendig und essentiell die Beziehung zum Objekt mitgegeben ist. Unsere Theorie erklärt daher einwandfrei sowohl die Immanenz, als die Transzendenz des Empfindungsaktes. Als rein passive Aufnahme des intentionalen Nachbildes ist der Sinnesakt der Natur des Sinnes proportioniert, ihm immanent. Als gleichzeitiges Nachbild und Abbild des Objektes, weil eben von diesem hervorgerufen, besagt der Akt die Beziehung zum äußeren Objekt und führt so unmittelbar

zur Erfassung desselben; das heißt, es kommt ihm seiner Natur nach transzendente Objektivität zu. Dasjenige, wodurch die Sinnestätigkeit zustande kommt, und das ist in unserem Falle die species sensibilis, durch die der rein passive Sinn aktuiert wird, kann doch nicht zugleich auch Endziel und Objekt dieses Aktes sein. Daher sagt der heil. Thomas: Species sensibilis, non est illud, quod sentitur, sed magis id, quo sensus sentit.[1]) Die Erfahrung bestätigt es übrigens vollauf, daß wir nicht unsere Erkenntnisbilder, sondern direkt die Objekte erkennen. Unsere Empfindungen weisen stets mit größter Deutlichkeit ihren transzendenten Charakter aus. Kein Mensch bezweifelt für sein praktisches Leben die Objektivität seiner Sinnesqualität.

Übrigens: Bezweifeln wir die Objektivität unserer Erkenntniskräfte von vornherein, so haben wir schlechterdings kein Mittel, um aus diesem subjektiven Skeptizismus herauszukommen. Die Kritik der Objektivität unserer Sinneswahrnehmung im Sinne Kants ist nicht minder unrichtig als die Kritik der reinen Vernunft. An der Objektivität unserer Sinne hielt und hält die Menschheit fest und wird an ihr festhalten, weil sie ihr evident ist.

5. Empfindungsgesetze.

1. Problemstellung. Lokalisation der Empfindung. Reizschwelle. — Unser Selbstbewußtsein gibt uns unzweideutigen Aufschluß, daß sich die Sinnestätigkeiten auf äußere Reize hin in unseren Sinnesorganen vollziehen, und nicht im Gehirn, oder in der Seele allein. Das beseelte Organ ist das Subjekt der Sensation (Sinnestätigkeit). Die sogenannte Lokalisation der Empfindung, von der die Neueren gern sprechen und die darin besteht, daß das beseelte Gehirn die Empfindung, die ihm durch die Sinne als Reize zugeführt werden, an bestimmte Stellen des Leibes, selbst an solche, die nicht gereizt worden sind (bei Schmerzempfindungen), oder die gar nicht existieren (amputierter Fuß), zu verlegen befähigt ist, erklärt sich in unserer Theorie unschwer aus dem sensus communis, dem Zentralsammelpunkt aller Sinnesperzeptionen und der Phantasie, von denen noch weiter unten die Rede sein wird. Die eine Seele informiert ja die einzelnen Sinne und das Gehirn. Denn schließlich wurzeln ja alle Seelenfähigkeiten in der Seele und alle Seelentätigkeiten sind einander über- und untergeordnet, so daß das gesamte Seelenleben

[1]) Thomas, I, qu. 85, a. 2.

einen einheitlich gesetzmäßig-teleologisch geordneten Verlauf nimmt. So ist es auch erklärlich, daß das Gehirn als Sitz des sensus communis regelrecht bei allen Sinnesperzeptionen mitbeteiligt ist.

Es fragt sich nun, ob unsere Sinnestätigkeiten, unsere Empfindungen, mit dem Reiz in gesetzmäßigem, mathematisch meßbarem Zusammenhang stehen. Mathematisch meßbarem Zusammenhang sage ich. Denn, daß ein gesetzmäßiger Zusammenhang besteht, ist bei oberflächlicher Beobachtung schon klar. Ob aber dieser Zusammenhang in mathematische Formeln gebracht werden kann, ist von vornherein nicht so ohne weiteres klar, ja eher unwahrscheinlich. Denn der Reiz stellt in mancher Hinsicht allerdings zwar eine mathematisch bestimmbare, quantitativ meßbare Größe dar, die angefangen von der unteren Reizschwelle (Schwellenwert), das heißt von jenem Punkte, von dem an ein Reiz eben so stark ist, daß er empfunden wird, bis zur oberen Reizschwelle (Reizhöhe), das ist jenem höchsten Reiz, über den hinaus eine Steigerung des Reizes überhaupt keine Empfindung auslöst, verschiedene ansteigende Grade von Bewegungsintensität aufweist. Allein wir unterscheiden am Reiz außer der Intensität auch die Qualität. Die Intensität ist jedenfalls meßbar, wie zum Beispiel die Intensität der Schallwellen, während die Qualität, weil sie eben nicht Quantität ist, nicht in einer mathematischen Formel ausgedrückt werden kann.

2. Das Gesetz der spezifischen Sinnesenergie von Johannes Müller. Adäquate und inadäquate Reize. — Zwischen Qualität und Sinnesorgan besteht ein offener Zusammenhang, den die moderne Psychologie durch das Gesetz der spezifischen Sinnesenergie ausdrückt, das von verschiedenen Forschern verschieden gefaßt wird. Das Gesetz der spezifischen Sinnesenergie, wie es Johannes Müller (1826) gefaßt hat, besagt, daß der Inhalt der Sinnesempfindung nur von der Art der gereizten Nervensubstanz abhängig sei.[1]) Maßgebend für dieses Gesetz war unter

[1]) Müller Johannes sagt in seinem Werke „Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes“ S. 44 f., wo er von den Energien des Gesichtssinnes handelt, u. a. folgendes: „Und so wollen wir denn gleich im Anfang den Grundgedanken . . . aussprechen . . ., daß die Energien des Lichten, des Dunkeln, des Farbigen, nicht den äußeren Dingen, den Ursachen der Erregung, sondern der Sehsinnsubstanz selbst immanent sind, daß die Sehsinnsubstanz nicht affiziert werden könne, ohne in ihren eingebornen Energien des Lichten, Dunkeln, Farbigen tätig zu sein; daß das Lichte, das Schattige und die Farben nicht dem Sinn

anderem die Feststellung, daß zum Beispiel auch Druckempfindung (Schlag auf das Auge) Lichtempfindung auslöse, weshalb man zwischen *adäquaten* und *inadäquaten* Reizen unterschieden hat, das heißt zwischen Reizen, die ihrer Natur nach das eigens zur Aufnahme dieser Reize eingerichtete Organ reizen und die ihm zukommende spezifische Empfindung in ihm hervorrufen, wie zum Beispiel die Lichtwellen das Auge reizen, und Reizen, die ihrer Natur nach zwar einem bestimmten Organ zugeordnet sind, bei Einwirkung auf ein anderes Organ jedoch die *diesem* Organ zukommende spezifische Empfindung auslösen.

3. *Die aristotelisch-scholastische Lehre über die Sinnesqualitäten.* — Die Feststellung von der Existenz adäquater und inadäquater Reize berechtigt noch lange nicht zum Schluß: Der Sinnesidealismus sei damit bewiesen, das heißt allein das empfindende Subjekt, beziehungsweise die Nervensubstanz sei maßgebend für die Empfindung und gestalte dieselbe. Die Erfahrung bestätigt die spezifische Empfindungsenergie im Sinne *Müllers* weder für die Organe noch für die Nervenbahnen, noch für die Gehirnzentren. Die Gehirnzentren werden im Gegenteil erst von den Organen aus spezifisch erregt und die Organe normalerweise erst von den spezifisch adäquaten Reizen erregt.[1])

als etwas fertiges Äußerliches existieren, von welchem berührt der Sinn nur die Empfindung desselben habe, sondern daß die Sehsinnsubstanz von jedwedem Reiz, welcherlei Art er immer sei, aus ihrer Ruhe zur Affektion bewegt, diese ihre Affektion in den Energien des Lichten, Dunkeln, Farbigen sich selbst zur Empfindung bringe."

Und S. 47 f. (a. a. O.) schreibt er: „... Die Art der Reaktion hängt nicht wesentlich von dem Reize ab, sondern sie ist eine von den in der tierischen Wesenheit gelegenen Energien."

Und S. 50 (a. a. O.) führt er aus: „... daß Licht, Dunkel, Farbe, Ton, Wärme, Kälte und die verschiedenen Gerüche und Geschmäcke, mit einem Worte, was alles uns die fünf Sinne an allgemeinen Eindrücken bieten, nicht die Wahrheiten der äußeren Dinge, sondern die realen Qualitäten unserer Sinne sind, daß die tierische Sensibilität allein in diesen rein subjektiven Zweigen ausgebildet ist, wodurch das Nervenmark hier nur sich selbst leuchtet, dort sich selbst tönt, hier sich selbst fühlt, dort sich selbst riecht und schmeckt. Daß unter den äußeren Stoffen die einen mehr diesen, die andern mehr jenen Sinn affizieren, daß die Bedingungen für verschiedene Töne, für verschiedene Gesichtserscheinungen, wie etwa für die verschiedenen Farben, in den äußeren Dingen gegeben sind, wird damit nicht geleugnet ... von den äußeren Dingen wissen wir nur, inwiefern sie auf uns *in unseren Energien* wirken."

[1]) Daß inadäquate Reize ein Sinnesorgan erregen können, beruht wohl darauf, daß jeder Sinnenreiz mit Bewegungsvorgängen vergesellschaftet ist, so daß auf

Wir halten vielmehr entgegen dem „Gesetz", beziehungsweise der Hypothese von der spezifischen Sinnesenergie fest an der aristotelisch-scholastischen Lehre, welche sagt: Die Sinnesempfindungen werden in ihrer Qualität durch die objektiven Sinnesreize primär bestimmt, das ist, sie sind ein Nachbild der objektiven Sinnesqualitäten. Es hat daher keinen Sinn, zwischen primären und sekundären Qualitäten zu unterscheiden und diese, wie Farben, Töne, Gerüche u. s. w., zwar mit Galilei, Deskartes, Locke durch Einwirkung der Körper in uns hervorgebracht sein zu lassen, aber zu leugnen, daß sie Nachbilder dieser Eigenschaften seien und nur die Objektivität der primären Qualitäten, wie Ausdehnung, Zeit, Zahl u. s. w., gelten zu lassen, oder auch mit Kant die Objektivität selbst dieser sogenannten primären Qualitäten zu leugnen. Die Sinnesorgane sind teleologisch für die Aufnahme der objektiven Sinnesqualitäten spezifisch differenziert und eingerichtet und auf diese hingerichtet, so daß das aufnahmsfähige Subjekt und das reizende Objekt zusammenwirken. Aus diesem Zusammenwirken entsteht die Empfindung, das ist die Kenntnis der Umwelt in uns. Den Sinnesqualitäten fällt bei diesem Zusammenwirken die aktive Rolle zu, den Sinnen die rein passiv rezeptive. Auf diese Weise ist, wie bereits oben S. 45 f. ausgeführt wurde, die Immanenz und die Transzendenz unserer Sinnesempfindungen und der gesetzmäßige Zusammenhang der Innenwelt des Erkennenden mit den Körperdingen der Außenwelt erklärt.

4. Das Qualitätsgesetz der Empfindung. — Wir können das Qualitätsgesetz der Empfindung nach Geyser,[1]) allerdings unserer Anschauung entsprechend etwas modifiziert, also formulieren: „Die Eigenschaft, die Qualität unserer Empfindungen zu bestimmen, eignet aktiv und primär und ursprünglich den spezifischen Sinnesreizen, sekundär, passiv-rezeptiv und in teleologischer Beziehung zu der vorigen den Aufnahmeelementen und Stoffen des

Grund dieser Bewegungsvorgänge der inadäquaten Reize eine Art Assoziation mit bereits früher gehabten auf adäquate Reize hin erfolgten Sinnesempfindungen ausgelöst wird. Nach dieser Theorie könnte also ein von Geburt aus Blinder nie durch einen Schlag auf die Augen, beziehungsweise durch die dadurch stattfindende Erregung der Sehzentren eine Gesichtsempfindung haben. Versuche diesbezüglich scheinen nicht vorzuliegen. Unsere Theorie wäre also noch experimentell nachzuweisen.

[1]) Geyser, Lehrbuch der Psychologie, S. 327.

Sinnesorgans, tertiär und durch allmähliche Anpassung den Sinneszentren."

5. Die Tatsache des Vikariierens. — Die allmähliche Anpassung der Gehirnzentren zur Aufnahme spezifischer Reize scheint wohl außer Zweifel gestellt durch die empirisch nachgewiesene Tatsache des Vikariierens, das ist durch die Tatsache, daß für beschädigte Gehirnteile andere, die diesen Funktionen nicht zu dienen scheinen, die Ausübung dieser Funktionen übernehmen. Aber schließlich können wir die Partien, die vikariierend eintreten, doch nicht von vornherein als rein indifferent dem Vikariieren gegenüber bezeichnen, sondern müssen diesen Gehirnpartien schon eine entsprechende Disposition zum Vikariieren von vornherein zuerkennen.

6. Das Weber-Fechnersche Gesetz. — Weitere, von den Modernen aufgestellte Gesetze wollen den Zusammenhang zwischen der Intensität der Empfindung und der Intensität des Reizes in mathematische Formeln pressen. Hieher zählt vor allem das sogenannte psychophysische Gesetz Webers, dem Fechner andere Gesetze hinzugefügt hat. Ich bemerke aber gleich hier, daß alle die Gesetze, die man diesbezüglich aufgestellt hat, nur unter gewissen Voraussetzungen und innerhalb gewisser Grenzen Geltung haben, also gar nicht so sehr auf den Charakter eines „Gesetzes" Anspruch erheben können. Psyche und Physis lassen sich nicht so ohne weiteres vergleichen und mit gemeinsamem Maße messen. Die Psyche liegt über die Materie hinaus. Diese kann man allerdings messen und zählen und wägen. Wenn auch die Psyche mit der Materie vergesellschaftet auftritt, ja in der Sinnenerkenntnis direkt von der Materie abhängt und von dieser bestimmt wird, so ist die Empfindung als solche doch ein übermaterieller Vorgang, der eine Welt für sich lebt und nicht von physischen, sondern von psychischen Gesetzen beherrscht wird. Wie soll der Reiz, der gemessen werden kann, ein Maß für die Empfindung abgeben? Wie kann die Qualität an der Quantität gemessen werden?

Die psychophysischen Gesetze haben also wohl nur sehr problematischen Wert.

Das für die Meßbarkeit der Empfindungen grundlegende Webersche Gesetz für die Abhängigkeit zwischen Empfindung und Reiz lautet: Die relative Unterschiedsempfindlichkeit ist unabhängig von der absoluten Reizgröße. Oder: Die relative Unterschiedsempfindlichkeit ist für dieselbe Empfindungsgattung (z. B. Töne, Druck, Licht) und für dasselbe Empfindungsmerkmal (z. B. Stärke, Qualität) in verschiedenen Reizregionen die gleiche. Oder noch anders: „Der Empfin-

dungsunterschied bleibt sich gleich, wenn der relative Reizunterschied oder das Verhältnis der Reize sich gleich bleibt.

Dieses Gesetz will sagen: Ob wir es mit kleineren oder größeren Reizen zu tun haben — der Reizzuwachs, der nötig ist, um den neuen Reiz als eben merklichen zu empfinden, wird als solcher empfunden, wenn das Verhältnis zwischen Anfangsreiz und Zuwachsreiz dasselbe ist. Muß zum Beispiel zu einem 100-g-Gewicht ein 10-g-Gewicht hinzugehängt werden, um einen Druckunterschied herauszuempfinden, so müßte nach dem Weberschen Gesetze bei 400 g Gewicht ein 40-g-Gewicht hinzugelegt werden, um eine eben merkliche Druckempfindung zu haben.

7. Die Unterschiedsempfindlichkeit. — Unter Unterschiedsempfindlichkeit ist die Fähigkeit zu verstehen, Empfindungen derselben Gattung untereinander als eben noch merklich verschiedene zu unterscheiden. Wie sehr gerade bei dieser Eigenschaft das subjektive Verhalten, die physiologische Disposition des Organs, vor allem aber die Aufmerksamkeit mitspielt, sieht man ohne weiteres ein. Wer nämlich intensiv seine Aufmerksamkeit auf die Unterschiedsempfindlichkeit konzentriert, wird bei Reizen, das ist bei Objekten, denen er seine Aufmerksamkeit schenkt, eine feinere Empfindlichkeit aufweisen, als wenn er zerstreut ist. Aufmerksamkeit und Zerstreuung sind schon imstande, diese Gesetzmäßigkeit innerhalb derselben Reihe von Empfindungen zu durchbrechen. Ich hebe aber auch eigens hervor, daß wir nicht die Reize, sondern die Objekte unterscheiden.

8. Gültigkeit des Weberschen Gesetzes. — Das Experiment sagt, daß das Webersche Gesetz nicht für die ganze Stufenleiter der Empfindungen zwischen Reizschwelle und Reizhöhe gilt, sondern nur bei mittleren Reizstärken. Auch können die psychischen Ergebnisse verschiedener Personen in dieser Hinsicht selbst bei normalen Verhältnissen nicht einander gleichgestellt werden. Das Webersche Gesetz kann zufällig unter günstigen Umständen sich bewahrheiten, bewahrheitet sich aber durchaus nicht immer. Schließlich und endlich gibt doch der psychische Faktor den Unterschied an.

9. Endergebnis. — Die Quantität — das ist das Ergebnis unserer Prüfung — kann nicht als Maß der Empfindung gelten, wenngleich eine quantitative Größe als Mittel der Reizübertragung vom Objekt zum Subjekt dient. Der Reiz und das disponierte Sinnesorgan nach Maßgabe seiner physischen und psychischen Disposition bringt die Empfindung hervor und nicht der Reiz allein. Diese passive Disposition, die erfahrungsgemäß selber eine sich ändernde Größe ist,

erfordert also für sich schon einen nach Intensität verschieden abgestuften Reiz. Mit anderen Worten: Die Psyche kann nicht endgültig durch die Physis gemessen werden. Das könnte der Fall sein im Monismus, ist es aber nicht im Dualismus. Oder besser gesagt: Die Psychologie beweist die Richtigkeit des Dualismus gegenüber dem Monismus.

6. Die inneren Sinne.

1. Notwendigkeit der inneren Sinne. — Es ist Erfahrungstatsache, daß wir zu gleicher Zeit verschiedene Sinneswahrnehmungen der äußeren Sinne als untereinander verschieden wahrnehmen und uns dieser sinnlichen Wahrnehmung bewußt werden. Wir vermögen schon einmal gehabte sinnliche Eindrücke aufzubewahren, dieselben oft noch nach Jahren zu reproduzieren und miteinander zu verbinden. Wenn wir begrifflich denken, lehnen wir den Begriff an ein sinnliches Bild an. Mit jedem unserer fünf Sinnen vermögen wir jedoch nur die Unterschiede innerhalb der Sphäre des jedem Sinne eigentümlichen Objektes (obiectum proprium) wahrzunehmen — mit dem Auge die Farbenunterschiede, mit dem Ohr die Tondifferenzen u. s. w. Es ist allerdings Tatsache, daß wir mit dem Auge zugleich verschiedene Farben wahrnehmen und unterscheiden; mit dem Ohr können wir zu gleicher Zeit eine Fülle von Tönen aufnehmen. Aber um diese Sinnesempfindungen (sensationes) als solche voneinander zu scheiden, dazu ist weder der Gesichtssinn noch der Gehörsinn imstande; denn das Auge ist nur auf Gesichtsempfindungen und das Ohr nur auf Gehörempfindungen abgestimmt. Das Auge sieht nicht, daß es sieht, das Ohr hört nicht, daß es hört u. s. w. Und doch vermag der Mensch das sinnliche Wahrnehmen als solches zu erfassen und die verschiedenen Sinnesempfindungen der äußeren Sinne voneinander zu scheiden. Das Auge sieht wohl, kann sich aber nicht des Unterschiedes seiner Gesichtsempfindung von der Gehörsempfindung bewußt werden, weil es ja in diesem Falle auch die Gehörsempfindung haben müßte, um diese als eine von der Gesichtsempfindung verschiedene Empfindung zu erfassen. Die Unterscheidung muß also in einem hinter, beziehungsweise über dem Gesichts- und Gehörsinn liegenden Sinn geschehen. Nur so können sie als voneinander verschiedene Sinnesempfindungen erkannt werden; sie müssen, und das sei nochmals betont, als Sinnesempfindungen aufgefaßt werden, ähnlich wie die verschiedenen Farben vom Auge.

Alle diese Erwägungen und Tatsachen führen logisch zur Annahme gewisser innerer Sinne, die als Gemeinsinn (sensus communis

oder sensus internus) und **Phantasie** oder Einbildungskraft (phantansia oder vis imaginativa) und **sinnliche Urteilskraft** oder Instinkt (aestimativa) und **sinnliches Gedächtnis** (vis memorativa) nach ihren Aufgaben unterschieden werden.

2. **Der Gemeinsinn.** — **Der Gemeinsinn** (sensus communis, sensus internus) ist jenes innere organische Seelenvermögen, durch welches sich der Mensch der Sinnestätigkeiten bewußt wird und hauptsächlich den Inhalt der einzelnen, den äußeren Sinnen zugehörigen Sinnesempfindungen in der Gegenwart der Objekte voneinander unterscheidet. (Facultas organica, quae percipit et discernit sensationes et sensata sensuum externorum in eorum praesentia.)

Im Gemeinsinn laufen alle Sinneswahrnehmungen der äußeren Sinne wie in einem Zentrum zusammen. Die Wichtigkeit und Notwendigkeit eines solchen von den äußeren Sinnen verschiedenen und getrennten Zentrums liegt auf der Hand. Da der Erfahrung gemäß die konkreten Unterschiede der einzelnen Sinneseindrücke als solche, also die **von den Sinnen aufgefaßten** äußeren, individuellen, an das Einzelwesen geknüpften Eigenschaften (sensata) das Objekt des Gemeinsinnes sind, so muß derselbe ein **organisches** Seelenvermögen sein, auf welches die Sinneswahrnehmungen der einzelnen äußeren Sinne objektiv einwirken. Das Organ des Gemeinsinnes ist ohne Zweifel im Gehirn zu suchen, und zwar ist es die **graue Gehirnrinde**. Welche Partien der grauen Gehirnrinde hiefür in Betracht kommen können und welche Vorgänge assoziierender und vergleichender Natur hiebei in der Hirnrinde vorgehen, entzieht sich unserer Einsicht.

3. **Die Phantasie.** — Die Phantasie (imaginatio, phantasia), auch sinnliche Einbildungskraft oder Vorstellungsvermögen genannt, ist jenes organische Seelenvermögen, welches die Sinneswahrnehmungen und das durch die äußeren Sinne Wahrgenommene in Abwesenheit der Objekte, also zeit- und raumlos, reproduzierend, aber ohne Bezug auf die vergangenen Dinge, erfaßt. (Facultas organica, quae percipit sensationes et sensata sensuum externorum in eorum absentia.)

Die große Bedeutung, welche der Phantasie zukommt, wird bei der Abhandlung über die Verstandeserkenntnis noch besonders hervorgehoben werden.[1]) Der Verstand muß mit der Außenwelt in Verbindung treten. Die Sinne liefern das Material. Allein

[1]) Die reproduzierende, kombinierende Phantasie stellt das Sinnenbild für die Abstraktion des Verstandes bei, das sogenannte **Phantasma**, das materielle, **anschauliche** Bild, das aber als solches nicht auf den Verstand wirken kann (I, qu. 85, a. 1 ad 3), der tatsächlich nur durch das Erfassen des Allgemeinen (universale) das Wesen der Dinge erkennt. Unser Verstand ist ja an und für sich eine passive Potenz, hat die Möglichkeit zu erkennen, muß also, damit er faktisch (actu) erkenne, erst aktuiert werden. Aus dieser Erwägung hat eben die aristotelisch-thomistische Psychologie die Existenz des intellectus agens als Postulat aufgestellt,

die Tätigkeit der äußeren Sinne ist immer an die Gegenwart des Objektes geknüpft. Tatsache ist, daß wir aber auch entfernte abwesende Sinnesobjekte uns vorstellen können, und zwar mit all ihren Einzelheiten, wobei wir die Beobachtung machen, daß jene Sinneswahrnehmung, die ursprünglich den stärksten Eindruck gemacht hat, bei der Reproduktion durch die Phantasie sich durch besondere Lebhaftigkeit auszeichnet, während schwächere oft ganz in den Hintergrund treten, so namentlich örtliche und zeitliche Umstände. Dabei spielt die Assoziation oft eine bedeutende Rolle. Ferner: Selbständig können wir derartige Einzelheiten zusammenfügen (assoziieren), denn allbekannt ist das Spiel der Phantasie, der Einbildungskraft, die sich „goldene Luftschlösser" bauen, wunderliche Formen und Gestalten, die abenteuerlichsten Ungeheuer „ersinnen" kann. Alle Objekte der äußeren Sinne sind ihr zugänglich. Von diesen bezieht sie ihr Objekt durch Vermittlung des Gemeinsinnes und schaltet damit oft in wunderbarer Weise (Gestaltungskraft).

4. Die sinnliche Urteilskraft und das Gedächtnis. — Ein dritter und vierter innerer Sinn sind noch die sinnliche Urteilskraft oder Schätzungskraft[1]) (vis aestimativa oder cogitativa, beim Menschen auch ratio particularis geheißen), das ist jenes sinnliche innere Erkenntnisvermögen, welches die Instinkthandlungen leitet, also das in biologischer Hinsicht Nützliche und Schädliche, Zweckmäßige und Unzweckmäßige an den durch sie auf Grundlage der durch die anderen inneren und äußeren Sinne vermittelten Qualitäten der Dinge

damit das allgemeine Erkenntnisbild im materiellen Phantasma erscheine und den intellectus possibilis zum Erkennen des Objektes aktuiere, da ja diese species abstracta a phantasmate das Objekt repräsentiert (I, qu. 85, a. 1 ad 3 u. 4). Der intellectus agens also wirkt durch die Einwirkung der ihm innewohnenden Kraft auf das Phantasma und bewirkt durch die von ihm aus dem Phantasma herausgeschälte, abstrahierte species impressa, daß der Verstand (intellectus possibilis) psychisch (intentionaliter) das Objekt werden, das heißt erkennen kann. (Quaest. disp., de ver., qu. 10, a. 6 ad 7.)

Damit also der Verstand zu Begriffen aufsteige, muß ihm stets durch die Phantasie das Material geboten werden (I, qu. 84, a. 6). Die Phantasie bezieht es aber durch die äußeren Sinne und so kann der Verstand nur vermittels der Sinne gewissermaßen alles werden. Dieser Grundsatz ist zum Beispiel besonders für den Redner von der größten Wichtigkeit und begründet die Forderung, daß der Redner möglichst konkret, durch Bilder und Gleichnisse und durch Umschreibungen das Verständnis, das Auffassen bei den Zuhörern erleichtern soll. Das dokumentiert am besten den sinnlich geistigen Charakter des Menschen und beweist die Synthese aus Materiellem und Geistigem, wodurch der Mensch in der Tat ein Mikrokosmos ist, im Verstehen abhängig von der Sinnenerkenntnis; denn erfahrungsgemäß vermag der Verstand beim Fehlen eines Sinnes sich keine entsprechenden Vorstellungen zu machen bezüglich der diesem fehlenden Sinn eigentümlichen Objekte (I, qu. 84, a. 7). Dem Blinden sprichst du vergebens von Farben.

[1]) Thomas, I, qu. 78, a. 4; Commentaria in tres libros Aristotelis de anima, l. II, lectio 13.

als Einzelwesen erkannten Dinge unwillkürlich wahrnimmt und für das praktische Verhalten in gewissem Sinne beurteilt, und das **Gedächtnis** (memoria, reminiscentia),[1]) jener innere Sinn, welcher die durch die äußeren Sinne, durch den Gemeinsinn, durch die Phantasie und durch die Schätzungskraft gehabten Sinneseindrücke, das ist die Sinnestätigkeiten und deren objektiven Inhalt aufbewahrt und sie gegebenenfalls als einst gehabte Sinneseindrücke mit dem damit verbunden gewesenen bestimmten Inhalt, also mit deren Beziehung auf die räumlichen und zeitlichen, vergangenen, erkannten Objekte, wieder ins Bewußtsein ruft.

Daß das auffallend zweckmäßige, nach den Regeln der Nützlichkeit und Schädlichkeit geregelte Handeln der Tiere von Sinneserkenntnis geleitet wird, darüber besteht für uns kein Zweifel. Daß aber im Tier Instinkt gleichbedeutend sei mit Intelligenz, das widerspricht den Tatsachen, da ja Schätzungsvermögen und sinnliches Gedächtnis immer auf *unbewußt* zweckmäßige Handlungen hingerichtet sind und sich voll und ganz als sinnliche, also individuelle, materielle Sinneswahrnehmungen erklären lassen. Wohl mögen so manche Äußerungen des *Instinktes, welcher das auf die Schätzungskraft* hin sich *betätigende sinnliche Strebevermögen* ist, auf den ersten Blick menschlichen Schlußfolgerungen ähnlich sehen, allein bei näherem Zusehen stellen sie sich heraus als sinnliche Vorstellungs-Assoziationen, als notwendige Abfolge von sinnlichen, untereinander verknüpften einzelnen Wahrnehmungen, denen das Tier mit Naturnotwendigkeit folgt, um die dieser gewissermaßen abschätzenden Erkenntnis entsprechende zweckmäßige Handlung zu vollbringen. Das Tier gehorcht also dem „Triebe der Natur".[2]) So erkennt das Tier seinen Feind, die ihm zusagende Nahrung, das Nützliche und Schädliche, das Unlust- und

---

[1]) Der heil. *Thomas* bezeichnet, indem er hierin *Aristoteles* folgt, mit memoria das passive Festhalten und *bloß mechanische, unwillkürliche Reproduzieren* sinnlicher Vorstellungen, während er mit reminiscentia das *absichtlich und willkürlich angestellte Sicherinnern,* das „*Sichbesinnen*" bezeichnet, das nur dem Menschen zukommt. — Es sei hier besonders verwiesen auf *Thomas*, Liber de memoria et reminiscentia.

[2]) Ein interessanter Beitrag zur experimentellen Tier- und Menschenpsychologie ist Oskar *Pfungsts* „Das Pferd des Herrn v. Osten" (Leipzig [Barth] 1907). Die natürliche *Notwendigkeit*, mit welcher das Tier von äußeren Objekten in Tätigkeit versetzt wird, macht eine *Dressur* möglich. Die philosophische Begründung hiefür siehe in *Thomas*, Quaest. dist., de ver., qu. 22, a. 1. 3. Über Dressur sowie über den Unterschied von Instinkt und Intelligenz wird noch weiter unten in einem eigenen Kapitel die Rede sein. Siehe auch die nächste Anmerkung.

Lusterregende u. s. w. und handelt demgemäß, ohne selbst den Zweck zu erkennen oder allgemeine Begriffe zu abstrahieren. In allen diesen Fällen haben wir es mit ganz konkreten sinnlichen Einzelwahrnehmungen zu tun, wodurch sich das, was objektiv nützlich ist, dem Tier als subjektiv angenehm, beziehungsweise unangenehm darstellt und als solches erkannt wird. Als letzten und obersten Grund aber zur Erklärung dieser — wie überhaupt aller in der Natur beobachteten — Zweckmäßigkeit, welcher sich das Tier nicht bewußt ist, müssen wir allerdings einen höchsten Verstand postulieren, der vorausdenkend alles zweckentsprechend eingerichtet hat; sonst ist uns dieses unbewußt zweckmäßige Handeln einfach unverständlich.

Durch das natürliche Schätzungsvermögen, das in den von außen kommenden Sinneseindrücken unbewußt das Zweckmäßige herausfühlt und demgemäß handelt, und durch das Gedächtnis, durch welches das natürliche Schätzungsvermögen wirksam unterstützt wird, erreicht das Tier sein natürliches Ziel.[1])

5. Der reale Unterschied der inneren Sinne unter sich, von den äußeren Sinnen und vom Verstand. Die Organe der inneren Sinne. Das Assoziations- und Kombinationsvermögen. — Die auf Grundlage der psychischen Tatbestände oben gegebenen Definitionen der inneren und der äußeren Sinne sowie die noch weiter unten zu erörternde Definition des Verstandes begründen ohne weiteres den realen Unterschied der inneren Sinne unter sich und von den äußeren Sinnen und vom Verstand. Die Organe der inneren Sinne sind zweifelsohne in den Zellkomplexen der grauen Gehirnrinde zu suchen. Allein, welche Partien als Organe für jeden der inneren Sinne anzusprechen seien, ob die Organe mehr diffus oder mehr konzentriert seien, entzieht sich vorderhand noch unserer Kenntnis.

---

[1]) Thomas, Quaest. disp., de ver., qu. 24, a. 1; I, qu. 78, a. 4. — Wer näheren Aufschluß über dieses äußerst interessante Kapitel der Tierpsychologie wünscht, den verweise ich auf E. Wasmann, Instinkt und Intelligenz im Tierreich. Daß beim Menschen der Instinkt nicht so sehr ausgebildet ist, hat seinen Grund darin, weil der Mensch zielbewußt durch Vernunft und Willen sich zu seinem Ziel hinordnet. Zu bemerken wäre nur noch, daß Instinkt ein weiterer Begriff ist als sinnliches Schätzungsvermögen, indem Instinkt nicht bloß einen Teil des Sinnenlebens der Tiere bezeichnet, sondern das Prinzip, die Gesamtanlage des Sinnenlebens, der zufolge unter Einfluß der sinnlichen Erkenntnis das Strebevermögen der Tiere zu unbewußt zweckmäßigen Handlungen determiniert, und so das ganze Tun und Gebaren des Tieres zu seinem natürlichen Zweck hingeordnet wird.

Bemerkenswert ist das Assoziationsvermögen und das Kombinationsvermögen, mit welchem Phantasie und Schätzungskraft und Gedächtnis arbeiten, indem Ähnliches verbunden, Verschiedenes einander gegenübergesetzt, durch Ort und Zeit Getrenntes einander nahegebracht, bereits Erlebtes in derselben Reihenfolge wieder vorgeführt und nach den Gesetzen der Bahnung immer mehr der grauen Gehirnrinde eingeprägt wird. Beim Menschen stehen alle die niedrigen Sinnenvermögen bis zu einem gewissen Grade unter der Herrschaft des Willens und nehmen insoweit Anteil an der vernünftigen Natur des Menschen (rationale per participationem). Den Anfang und Ablauf seines sinnlichen Vorstellens kann der Mensch willkürlich beeinflussen.

§ 3. Die Verstandeserkenntnis.

Literatur: Geyser, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 2. Buch, 2. Teil: Die Denkakte. — Gloßner, Dr. M., Die Immaterialität der menschlichen Vorstellung (Commers Jahrb. f. Phil., 17. Bd., S. 416—419). — Goudin, Philosophia, tom. III, disp. un., qu. 4, a. 1. 2. — Gutberlet, Die Psychologie, 1. Abt., 2. Abschn.: Das höhere Seelenleben, 1. Kap.: Das Erkenntnisvermögen. — Jerusalem W., Lehrbuch der Psychologie. — Jodl Friedr., Lehrbuch der Psychologie, 2. Bd., 10. Kap.: Sprechen und Denken. — Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, 1. Bd., 1. Abhandl.: Von der intellektuellen Erkenntnis. — Knauer Vinz., Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie, XII.: Das geistige Denken des Menschen; XIII.: Vom intellectus agens. — Lehmen Alf., Lehrbuch der Philologie, 2. Bd., 2. Teil, 1. Abhandl., 3. Abschn.: Verstandeserkenntnis des Menschen. — Maennel Bruno, Über Abstraktion. — de Maria, P. Mich., Philosophia, vol. II: Philos. nat., pars altera, tract. I, qu. 3—5. — Meumann, Dr. E., Intelligenz und Wille, 1. Abschn.: Die Intelligenz. — Pesch Tilm., Institutiones psych., pars altera, liber primus: De intellectu humano. — Schneid Matth., Psychologie im Geiste des heil. Thomas von Aquin, 2. Abschn., 1. u. 2. Kap. — St. Thomas Aqu., Summa theol., I, qu. 2, a. 2 ad 4; qu. 12, a. 6 ad 1. 2; qu. 13, a. 12 ad 3; qu. 14—17. 27, a. 1; qu. 44, a. 3 ad 3; qu. 50, a. 2. 3 ad 3; qu. 54, a. 4; qu. 55, a. 1 ad 2; qu. 57, a. 1 ad 1. 2; qu. 58, a. 2. 4. 5; qu. 76, a. 2 ad 4; qu. 79. 84—89. 94, a. 2; qu. 105, a. 3; I. II, qu. 3, a. 6; qu. 50, a. 4. 5; qu. 51, a. 3; qu. 71, a. 4; qu. 108, a. 1 ad 3; II. II, qu. 175, a. 4; quaest. disp., de ver., qu. 4. 8—10. 19, a. 1; quaest. disp., de spiritualibus creaturis, quaest. unica, a. 9–10; quaest. disp., de anima, quaest. unica, a. 3. 4. 5. 15—10; Summa contra gent., II, 73—78; opusculum 13: De differentia verbi divini et humani; opusculum 14: De natura verbi; opusculum 16: De unitate intellectus contra Averroistas; opusculum 49: De sensu respectu singularium et intellectu respectu universalium; opusculum 53: De intellectu et intelligibili. — Wasmann E., Instinkt und Intelligenz im Tierreich, „Stimmen aus Maria-Laach", 69. Ergänzungsheft 1898. — Werner K., Der heil. Thomas von Aquino, 2. Bd., S. 5-176. 432-450. — Zigliara, Summa philosophica, vol. II, Psych., l. IV: De intellectu.

1. Analyse der Verstandestätigkeit. — Die allgemeinen Grundsätze, die wir über das Erkennen aufgestellt haben, gelten selbstverständlich ohne Beschränkung auch für die Verstandestätigkeit.

In großen allgemeinen Umrissen wollen wir nun die Verstandespsychologie durch die Analyse der Verstandestätigkeit skizzieren, indem wir uns die psychischen Vorgänge des Verstandesaktes zunächst durch eine Analogie veranschaulichen, nämlich durch die Vorgänge beim Photographieren.[1])

Was geschieht beim Photographieren? Es soll ein Objekt auf der lichtempfindlichen Platte aufgenommen, nachgebildet, treu wiedergegeben werden. Die Platte muß also fähig sein, und ist es, auf den Lichtreiz entsprechend zu reagieren, sie ist lichtempfindlich, muß also eine tabula rasa, eine noch unberührte, neutrale Platte sein, da bekanntlich die einmal entsprechend belichtete Platte ihre Schuldigkeit getan hat und nicht mehr aufnahmsfähig ist. Der zu photographierende Gegenstand muß belichtet sein, und ist, insofern er aufgenommen wird, passiv, ist aber durch die Belichtung fähig, aktiv auf die Platte zu wirken und dort den photochemischen Prozeß auszulösen. Nehmen wir an (um die Analogie zu vervollständigen), daß der photographische Apparat selbst die Lichtquelle besitze, etwa ein vorn über der Linse angebrachtes Magnesiumlicht. Damit nun das Objekt photographiert werden könne, muß zunächst der Apparat dasselbe belichten, es aufnahmsfähig machen. Zugleich aber hängt die mehr oder weniger getreue Wiedergabe auch von der Reaktionsfähigkeit, von der Empfindlichkeit der Platte ab.

Ganz ähnlich haben wir uns den Vorgang bei der Verstandestätigkeit im Sinne der aristotelisch-thomistischen Psychologie vorzustellen. Unsere ganze Erkenntnis beginnt mit der Sinneserkenntnis; denn die Sinne sind das Tor, durch welche wir mit der Außenwelt in Verkehr treten, und darum der Grundsatz: Es ist nichts im Verstand, was nicht früher schon in den Sinnen war (nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensibus).[2]) Beim Sinnenbild, dem sogenannten vom Gemeinsinn aufgenommenen phantasma, setzt der Verstand ein. Denn wenn wir nicht mit Kant gegen unser Bewußtsein annehmen wollen, daß der Inhalt der Verstandeserkenntnis aus der Natur und Beschaffen-

---

[1]) Ich verweise für diese Analogie auf Pfeiffer Franz, Harmonische Beziehungen zwischen Scholastik und moderner Wissenschaft, Augsburg (Schmid) 1881.

[2]) Thomas, I, qu. 84, a. 4. 6. 7; qu. 111, a. 3 ad 1; I. II, qu. 50, a. 4 ad 3; de ver., qu. 10, a. 6. — Allein es ist festzuhalten, daß das Verstandeserkennen kein sinnliches ist, sondern über das Sinnenerkennen hinausgeht.

heit des Erkenntnisvermögens, aus einer rein aprioristischen, angebornen Verstandesform komme, wenn wir also dem Bewußtsein entsprechend den realen, objektiven Inhalt der Erkenntnis gegenüber einem willkürlichen Subjektivismus retten wollen, so müssen wir beim Phantasma einsetzen, welches gewissermaßen das Bindeglied zwischen Objekt und Verstand darstellt. Allein, da das Verstehen ein abstrahierendes Erkennen des Verstandes, ein rein geistiger, immaterieller Vorgang ist, nicht etwa ein potenzierter, komplizierter materieller Vorgang, wie wir noch sehen werden, das Phantasma aber ein materielles, sinnliches Erkenntnisbild vorstellt, indem es das Objekt nach seinen sinnfälligen, durch die Materie individuierten Merkmalen wiedergibt, so ist das Phantasma dem Objekt beim Photographieren zu vergleichen. Damit es aufnahmsfähig sei, und das ist dann der Fall, wenn es der materiellen, das ist individuellen, der Materie des Objektes anhaftenden Eigenschaften entkleidet ist, muß es beleuchtet, immaterialisiert werden. Die Belichtung wird nun vom intellectus agens (= tätigen Verstand) besorgt, der durch die ihm innewohnende natürliche Kraft die Wesenheit im Phantasma erscheinen läßt. Erst unter Einwirkung der Tätigkeit des intellectus agens kann das Sinnenbild zur Erzeugung des Erkenntnisbildes mitwirken, das ist auf den intellectus possibilis einwirken, ihn aktuieren, damit der auf diese Weise aktuierte intellectus possibilis das Objekt ausdrücke, das heißt es sich zum Bewußtsein bringe. Die Erkenntnis findet statt im intellectus possibilis oder passibilis (= die Fähigkeit zum Verstehen besitzende, leidende Verstand), welcher der photographischen lichtempfindlichen Platte vergleichbar ist, auf die das belichtete Objekt einwirkt und sich nach erfolgter Belichtung auf derselben durch aktive Vorgänge in der Platte ausdrückt.

Dieses „Sichausdrücken" auf der Platte stellt analog den eigentlichen Erkenntnisakt dar, bei dem als Endergebnis das sogenannte „Wort" (= verbum) erzeugt wird. Die Scholastik drückt es also aus: Intellectus exprimendo verbum intelligit oder: intellectus intelligendo exprimit verbum (= indem der Verstand das verbum ausdrückt, versteht er, oder: indem der Verstand versteht [erkennt] drückt er das verbum aus). Durch das verbum spricht der Verstand auf das einwirkende Objekt an. Mit diesem verbum[1]) antwortet gewissermaßen der aktuierte (= tätig gemachte) intellectus possibilis auf

[1]) Verbum = Wort ist in erster Linie die Bezeichnung für das gesprochene Wort. Dem gesprochenen Worte aber entspricht ein Begriff, der mit dem betreffenden gesprochenen Worte derart verbunden ist, daß ein anderer, der dieses Wort

die Aktion des intellectus agens und das phantasma und spricht dadurch gewissermaßen aus, daß er sich des Erkenntnisinhaltes bewußt ist, der ein Nachbild des Phantasmas, beziehungsweise des äußeren Objektes darstellt. Durch das verbum erfaßt (apprehendit) der Verstand das Objekt. Es findet beim Verstehen eine Abstraktion statt.

2. Die Abstraktion. — Die Abstraktion ist jener Verstandesvorgang, durch welchen der (Verstandes-)Begriff von der (Phantasie-)Vorstellung geschieden wird. Der heil. Thomas schreibt:[1] „Etwas, das in dem materiellen Einzeldinge ist, nicht so erkennen, wie es in ihm ist, heißt abstrahieren.“ Die Abstraktion ist also eine Verstandestätigkeit, durch welche Allgemeinbegriffe (conceptus universales) gebildet werden, die etwas Reales, und zwar das Wesen des Dinges bezeichnen, ohne jedoch behaupten zu wollen, daß das Gedachte in den Dingen so existiere, wie der Verstand es denkt. Die Abstraktion[2]) ist eine „absondernde“ Betrachtung, die ihr reales Fundament in den Dingen selbst

---

hört und sich über den konventionellen Inhalt desselben klar ist, mit dem gesprochenen Worte stets den ihm zugrunde liegenden Begriffsinhalt, der in erster Linie „Wort“ heißt, verbindet. Nur ein intelligentes Wesen kann Worte bilden, das heißt sprechen.

[1]) Thomas, I, qu. 85, a. 1 ad 1; vergleiche hiezu den ganzen a. 1.

[2]) Die Scholastik unterscheidet bekanntlich zwischen dem universale directum, wodurch gewissermassen durch unmittelbare Anschauung das Gemeinsame (das Wesen) aus dem Objekte herausgehoben, von der Beziehung desselben zur Vielheit aber abgesehen wird, und dem universale reflexum, wodurch das Gemeinsame infolge der vergleichenden (reflektierenden) Tätigkeit des Verstandes zur Vielheit in Beziehung gesetzt und formell und ausdrücklich als ein Universales erkannt wird. Durch diese reflektierende Abstraktion wird ein Allgemeines (universale) als Eines, das in vielen Individuen zu sein geeignet ist, erfaßt (I, qu. 13, a. 9). Siehe Huber Seb., Grundzüge der Logik und Noetik, S. 133 ff., und Kleutgen Jos., Die Philosophie der Vorzeit, 1. Bd., S. 103 ff.

Die Lehre von den Universalien ist ein berühmtes Kapitel der Scholastik. Die Erörterungen, welche darüber angestellt wurden, beziehen sich keineswegs darauf, um zu beweisen, daß den Universalbegriffen etwas Reales in der Außenwelt entspreche. Die Objektivität unserer Allgemeinbegriffe wird vielmehr von der Scholastik als Bewußtseinstatsache einfach angenommen ohne Kritik der reinen Vernunft, da es zu klar ist, daß es für eine Vernunft, an deren Richtigkeit und Verläßlichkeit man von vornherein zweifelt, einfach unmöglich ist, sich aus der Skepsis herauszuwinden; und schließlich muß doch auch jede Kritik der Vernunft sich wieder auf das Zeugnis derselben angezweifelten Vernunft verlassen. Von der Tatsache der inneren Evidenz, die uns durch unser Bewußtsein unmittelbar gegeben ist und die folgerichtig auch keiner Begründung bedarf, wird der Nominalismus und der krasse Realismus widerlegt. Die Lehre von den Universalien dient besonders dazu, das Problem zu lösen, welches in folgender Frage gipfelt: Wie kann von den Dingen, die in der Tat doch als Einzeldinge existieren, in Wahrheit etwas Universelles ausgesagt werden?

hat. Diese Abstraktion ist aber nicht im Sinne der „modernen" Psychologie zu denken, als ob der Verstand eine Menge Einzelvorstellungen vergleichen und das Gemeinsame aus ihnen herausheben müßte, um so einen Allgemeinbegriff zu bilden. Denn selbst dann, wenn nur ein Individuum vorhanden ist (z. B. Sonne) bildet der Verstand direkt beim Auffassen einen Allgemeinbegriff. Besonders hervorzuheben wäre die psychologische Tatsache, daß gerade die allgemeinsten, höchsten und darum unbestimmtesten Begriffe die ersten sind, welche der Mensch sich bildet (Etwas, Sein, Substanz, Einheit u. s. w.), und von welchen er zu weniger allgemeinen, bestimmteren Begriffen herabsteigt[1]) (Ding, lebendes, sinnliches, vernünftiges Wesen, Petrus u. s. w.).

Die Abstraktion hat, wie die Beobachtung zeigt, verschiedene Grade. Die Körperdinge, die außer uns existieren, sind an eine bestimmte individuierte Materie gebunden; sie sind für sich subsistierende Einzelwesen. Diese materiellen Objekte wirken zunächst auf die äußeren Sinne, welche die materiellen Eigenschaften in Gegenwart der materiellen Dinge auf immaterielle Weise erfassen. Die imaginatio, Einbildungskraft, Phantasie geht einen Schritt weiter, indem sie die sensiblen, individuellen an die Materie gebundenen Eigenschaften in Abwesenheit der Objekte wiederzugeben imstande ist. Diese beiden Arten stellen Abstraktion in weiterem Sinne vor. Abstraktionsgrade im engeren Sinne, die dem Verstande allein zukommen, zählen wir vier. Doch mit Aufzählung dieser Grade behaupten wir nicht, daß unsere Begriffe von der tabula rasa angefangen in dieser Reihenfolge sich entwickelten, da ja der Mensch zuerst das Allgemeine, dann erst das Besondere auffaßt. Wir wollen uns damit nur die Verschiedenheit der Abstraktion vergegenwärtigen.

a) Der Verstand sieht ab (abstrahit) von der individuellen, nicht aber von der sinnfälligen Materie, wie es in der Naturwissenschaft der Fall ist. Denn nicht das Individuum als solches ist Gegenstand der Naturwissenschaft, sondern das Einzelding, insofern es die der Art eigentümlichen sinnfälligen Eigenschaften (Farbe, Gestalt u. s. w.) an sich trägt. Durch diese Art der Abstraktion ist schon eine gewisse Weite und Allgemeinheit des Begriffes gewonnen.

b) Einen Schritt weiter tut der Verstand, wenn er absieht nicht bloß von der Individualität der Materie, sondern auch von der speziellen Sinnfälligkeit derselben, indem er die den einzelnen Sinnen zugänglichen

[1]) Thomas, I, qu. 85, a. 3; qu. 87, a. 3 ad 1; I. II, qu. 94, a. 2; quaest. disp., de ver., qu. 10, a. 6; qu. 11, a. 1.

Bestimmungen wegdenkt (Farbe, Härte, Qualitäten der Materie ꝛc.) und nur die allgemeinen Bestimmungen festhält, ohne welche die Materie nicht gedacht werden kann (Ausdehnung, Linie, Punkt, Würfel). Das geschieht in der Mathematik.

c) Die Abstraktion geht noch weiter, wenn der Verstand von der Materie überhaupt absieht (praescindit), weil die Materie nicht zum Wesen dieser in sich realen Begriffe — real ist nicht ident mit materiell, es gibt ja auch immaterielle Realitäten (= wirklich seiende Wesen) — gehört, und zwar negativ[1]) (Gott, Engel, Seele) oder präzisiv[2]) (Substanz, Akt, Potenz, Sein, Ursache, Wirkung, Wesen, Natur, Aktreiz u. s. w.). Derartige Begriffe steigen über die sinnlich wahrnehmbare Materie hinaus (transcendunt physim), sind also sogenannte metaphysische, transzendente, aber immer noch reale Begriffe. Mit solchen hat es die Metaphysik zu tun.

d) Endlich kann der Verstand nicht bloß von der Materie überhaupt, sondern auch von der Realität des durch den Begriff Vorgestellten absehen, wie es die Logik tut; denn derartige Begriffe werden nur insofern der Betrachtung unterzogen, als sie Akte des Verstandes, beziehungsweise des Willens sind, insofern sie der wissenschaftlichen Forschung dienen, beziehungsweise das ethische Verhalten des Menschen regeln, sich an bestimmte Denkgesetze, beziehungsweise ethische Gesetze zu halten haben, insofern sie in gemeinsamen Merkmalen übereinkommen und sich unterscheiden (ratio universalitatis considerata per reflexionem), nicht aber, insofern sie einen Inhalt haben, der etwa einem außer uns befindlichen Objekt entspräche (Vorstellungen, Urteile, Schlüsse, Art, Spezies, Moralität der Handlungen u. s. w.; also das ens rationis und ens morale gehören hieher).

Diese Art der Abstraktion ist der höchste Grad, insofern er uns, abgesehen von noch anderen Beweisen, die Geistigkeit, die Immaterialität des Verstandes und mithin der Seele unwiderleglich beweist. Denn eine materielle Potenz kann nie urteilen, kann nie von der Materie absehen, noch viel weniger über den eigenen Akt reflektieren, das heißt denselben zum Gegenstand des Erkennens machen.[3])

---

[1]) Bei der negativen Abstraktion handelt es sich um Wesen, die nicht mit der Materie vergesellschaftet sind.

[2]) Bei der präzisiven (absehenden) Abstraktion handelt es sich um Begriffe, die sowohl materiellen wie immateriellen Wesen zukommen.

[3]) Der berühmte Anatom Henle J. sagt über unsern Gegenstand (Anthropologische Vorträge, 1. Heft: Glaube und Materialismus, S. 37): „Nur in einer

3. Definition des Verstandes. Formalobjekt des Verstandes. Definition des intellectus agens, des intellectus possibilis, der species intelligibilis, des Verstehens und des verbum mentale. — Der Verstand (intellectus) ist dem Gesagten zufolge jenes unorganische, immaterielle, geistige Seelenvermögen, durch welches der Mensch direkt und unmittelbar das Wesen der materiellen Dinge durch Abstraktion von deren individuierenden, materiellen, im Phantasma vorgestellten Ursachen erfaßt.

Der Verstand gibt also den materiellen Dingen ein immaterielles, intentionales Sein, schält den Begriff aus den materiellen Dingen, das ist aus dem nur lauter individuelle, dem materiellen Prinzip

---

Beziehung ist die Seelentätigkeit (er meint die Verstandestätigkeit) von der Tätigkeit der Sinne wesentlich verschieden. Ein Sinnesnerv kann jederzeit nur eine Affektion haben. Der Punkt der Netzhaut, der vom roten Licht beschienen ist, kann nicht zugleich blaues Licht empfinden, eine Hörnervenfaser den Ton nicht zugleich stark und schwach vernehmen. In der Seele aber können zwei solche Gegensätze nebeneinander existieren; ja sie müssen nebeneinander existieren, wenn die gewöhnlichste Verstandesoperation, die Vergleichung, möglich sein soll. Ein Urteil, wie „es wird heller, es wird leiser", kann nicht abgegeben werden, wenn nicht das urteilende Wesen zugleich mit der augenblicklichen Empfindung die zunächst vorangegangene in sich trägt. Und versuchte man, beide Affektionen verschiedenen Lokalitäten, die eine dem Sinnesorgan, die andere einem Organ des Gedächtnisses zuzuteilen, so wäre die Schwierigkeit nur hinausgeschoben, nicht gehoben; man hätte dann nach einem höheren Organ als dem des Sinnes und Gedächtnisses zu suchen, in welchem beide Qualitäten zugleich repräsentiert wären. Mit den Vorstellungen, die wir uns von der Funktionsweise der räumlich ausgedehnten Bestandteile des Nervensystems gebildet haben, ist diese Vorstellung von einem gleichzeitig verschiedenartig affizierten Organ unverträglich."

Mit anderen Worten meint Henle: Durch Annahme eines materiellen Organs für das Verstehen kommt man in Konflikt mit der Logik; wir können aus den Verstandesoperationen logisch nur eine immaterielle, von der Materie im Handeln und Sein unabhängige Potenz erschließen.

Der heil. Thomas sagt (I, qu. 50, a. 2): „Das Verstehen ist eine durchaus immaterielle Tätigkeit; das erhellt aus seinem Gegenstand, von welchem ja bekanntlich jede Tätigkeit spezifiziert wird und von welchem aus wir die Natur der Tätigkeit induzieren. Denn nur insofern wird etwas vom Verstand aufgefaßt, als es von der Materie abstrahiert wird." Vgl. hiezu I, qu. 12, a. 10; qu. 14, a. 7 ad 1; qu. 22, a. 3 ad 3; qu. 58, a. 2; qu. 85, a. 4; I. II, qu. 12, a. 3 ad 3; qu. 54, a. 1 ad 3 u. a.

Wir finden die Abstraktion analog auch beim „Sichausdrücken" des photographischen Bildes auf der Platte. Das Bild abstrahiert von der Größe, von der dreidimensionalen räumlichen Ausdehnung, von der Farbe des aufgenommenen Objektes, während zum Beispiel ein Bildhauer, der in verkleinertem Maßstab eine Marmorstatue meißelt, nur von der Größe und der Farbe abstrahiert. Ferner ist die photo-

der Dinge anhaftende Eigenschaften beinhaltenden intentionalen Phantasma heraus.

Das Formalobjekt als Eigenobjekt (= obiectum proprium) des menschlichen Verstandes ist demnach das von den materiellen Einzelwesen abstrahierte Wesen der Dinge, nicht aber das Einzelwesen als solches.

Der intellectus agens (der tätige Verstand), welcher ein notwendiges logisches Postulat der scholastischen Erkenntnistheorie

---

graphische Platte vor der Aufnahme einer tabula rasa vergleichbar, auf der noch nichts geschrieben ist, und mit welcher Aristoteles auch den Verstand vergleicht. Ferner finden wir auch im photographischen Kasten den allgemeinen Grundsatz jeder Erkenntnis gleichnisweise angewendet, nämlich: Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur (siehe oben S. 19 f.). Wie nämlich das photographische Bild in seinen Qualitäten abhängig ist von den Qualitäten der Platte, so entspricht auch das intellektuelle Bild in seinen Qualitäten der Natur des intellectus possibilis; es ist etwas Geistiges, eine abstrakte Vorstellung gegenüber der konkreten sinnlichen Vorstellung im sinnlichen Erkenntnisvermögen. Daß aber das sinnliche Bild beim geistigen Erkennen mitwirkt, ist einmal Tatsache und darf uns auch nicht unmöglich erscheinen. Denn das sinnliche und das geistige Erkenntnisvermögen sind ein und derselben Seelensubstanz eingewurzelt; es ist eine Seele, welche Form, Akt des Körpers ist, es sind verschiedene Erkenntnisvermögen der einen Seele. Unser Selbstbewußtsein spricht laut dafür: Ich sehe, ich höre ... ich verstehe, ich will u. s. w., und dazu gelangen wir durch Erfassen, durch Erleben, durch „Innewerden" unserer eigenen Tätigkeit, von der aus wir einen Rückschluß auf die Natur unseres Seins machen. Den Satz: Cogito, ergo sum, hat der heilige Thomas schon lange vor Descartes entdeckt, ohne diese psychologische Tatsache als Fundament und letzten Grund der Gewißheit hinzustellen, wie es Cartesius getan hat. Der heil. Thomas sagt in Quaest. disp., de ver., qu. 10, a. 12 ad 7: „Nullus potest cogitare, se non esse, cum assensu; in hoc enim, quod cogitat, percipit se esse." (Vgl. weiter I, qu. 93, a. 7 ad 4; qu. 87.)

Weil Leib und Seele eine einheitliche Substanz bilden und die Seele in ihrer Erkenntnis auf die materielle Außenwelt angewiesen ist, wenngleich sie mit dem Verstand über die Materie hinausragt, so erklärt es sich auch, daß wir bei allen unseren, selbst den abstraktesten Vorstellungen nie ganz die sinnliche Hülle abstreifen können. Wir lehnen erfahrungsgemäß alle unsere Begriffe an irgendein Sinnenbild an, entweder an das Wort (gesprochene, geschriebene) oder an ein räumlich, zeitlich ausgedehntes Phantasiebild. Darin besteht das anthropomorphistische Vorstellen, daß der Mensch nämlich alles auf die ihm eigentümliche Weise auffaßt. (Vgl. hiezu Ude Joh., Monistische oder teleologische Weltanschauung, Graz [„Styria"] 1907, S. 106 ff., wo speziell über die anthropomorphistische Vorstellung von Gott gegenüber den Vorwürfen Haeckels abgehandelt wird.) Allein der Verstand ist imstande, Phantasievorstellung und Verstandesbegriff auseinanderzuhalten. Gerade dadurch weist sich der Mensch als sinnlich-geistiges Wesen, als Synthese zwischen Geistigem und Materiellem aus, so daß die Seele, wenn sie getrennt vom Leibe existiert, nicht mehr

bildet,[1]) ist jener Teil der Verstandeskraft, welcher durch Einwirkung auf das Phantasiebild, das Phantasma[2]), bewirkt, daß aus demselben der Allgemeinbegriff, in welchem das Wesen des Dinges erscheint, abstrahiert werden kann, daß also das Phantasma aktiv werden kann, um zu dem Erkenntnisakt mitwirken zu können. Denn das Phantasma, welches das intentionale Abbild der individuellen, objektiv in der Materie subjektierten Merkmale eines Dinges ist, kann den Verstand nicht aktuieren, welcher erfahrungsgemäß das Wesen, abstrahiert von den materiellen, das ist individuellen Eigenschaften des Dinges, aufzeigt. Über seine Natur hinaus kann das Phantasma nichts hervorbringen. Da aber das Phantasma doch mitwirkt, kann es nur als Instrumentalursache unter der Einwirkung einer höheren Ursache, das ist des intellectus agens, den Verstand zum Verstehen aktuieren,

---

als komplette Substanz gelten kann; ihre natürliche Bestimmung ist es eben, Form des Leibes zu sein (= exigitive, d. h. sie fordert), den Menschen zu gestalten.

Eben deshalb, weil die vernünftige, geistige Seele alleinige substantielle Form des Leibes ist, ihn zum Menschenleib gestaltet, darum erlischt, wenn die vernünftige Seele entflieht, auch das sensitive und vegetative Leben des Menschen. Die Potenzen der Seele haben also dem Gesagten zufolge ihre Seinsbetätigung entweder direkt, unmittelbar in der Seele, oder aber in wesentlicher Abhängigkeit von der Materie. Die vegetativen und sensitiven Potenzen gehören dem coniunctum (= Verbundenem) an, können also nach Auflösung der Synthese (Leib und Seele) nicht mehr wirksam tätig sein, ohne jedoch vernichtet zu werden. Denn sie bleiben virtute (= der Kraft nach) in der Seele, als dem integrierenden Bestandteil des coniunctum, latent sicut in principio (= als in ihrem Ausgang) oder in radice (= in ihrer Wurzel), das heißt, die Seele könnte bei allfälliger Vereinigung mit dem Leibe die vegetativen und sensitiven Vorgänge wieder aktiv betätigen. Verstand und Wille aber sind in der Seele unmittelbar sicut in subiecto (siehe oben S. 13) und werden auch in der nach dem Tode für sich allein fortlebenden Seele betätigt (siehe I, qu. 77, a. 8; qu. 89). Nur unter diesen Voraussetzungen verstehen wir die innige Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, die sich in der mannigfachsten Weise offenbart (de ver., qu. 26, a. 10), die substantielle Einheit und die sinnlich geistige Betätigung des Lebens im Menschen. Nochmals betone ich den Grundsatz: nihil in intellectu, quod non prius fuerit in sensibus, nämlich die Abhängigkeit unseres geistigen Erkennens von der Phantasie, vom phantasma. Denn darauf gründet sich der geistige Verkehr zwischen den Menschen und die Kunst, einen andern zu überzeugen, und die Forderung, abstrakte Begriffe durch Gleichnisse und Bilder, die in die Sinne fallen, zu veranschaulichen (I, qu. 84, a. 7). Das sinnliche Bild stützt eben den abstrakten Begriff.

[1]) Thomas, I, qu. 54, a. 4; qu. 79, a. 4; qu. 84, a. 6; quaest. disp., de spiritualibus creaturis, quaest. un., a. 10; de anima, quaest. un., a. 4—5.

[2]) Bezüglich des Begriffes Phantasma siehe das oben S. 17 f. und S. 53 Anm. Gesagte.

das ist fähig machen, das Wesen des erkannten Dinges zu werden. Die Scholastiker sagen: Intellectus agens abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus.[1])

Unser Verstand verhält sich bezüglich des Erkennens zunächst passiv, muß also informiert werden, um aktives Prinzip des Erkenntnisaktes sein zu können; das Intelligible (= das durch den Verstand Erkennbare) aber ist aktiv und muß als solches auf den Verstand einwirken. Mit anderen Worten: Das Verstehen selbst ist eine Tätigkeit, zu welcher der Verstand angeregt werden muß. Da aber das Sinnenbild als solches nicht direkt auf die geistige Potenz wirken kann, wie wir oben S. 17 f. kurz ausgeführt haben, wohl aber umgekehrt, so muß das individuelle Sinnenbild, das sogenannte phantasma, von welchem einmal unser Verstand auf natürliche Weise abhängt,[2]) dazu befähigt werden, das Verstehen, welches ja ein Erfassen des Wesens, des Allgemeinen, ist, zu ermöglichen. Das geschieht durch den intellectus agens, der das Phantasiebild als Instrument gebraucht,[3]) es gewissermaßen durchleuchtet, so daß die individuellen Bestimmungen fallen und das Wesen als solches erscheint.[4]) Der Verstand (intellectus possibilis), der durch diese aus der Wirkung des intellectus agens und des Phantasmas resultierende sogenannte species intelligibilis, auch species impressa genannt, aktuiert wird, ist nun imstande, zu erkennen, gewissermaßen auf diese Einwirkung durch das sogenannte verbum zu antworten, indem er sich das intentionale Sein des Gegenstandes, das Erkenntnisbild (species expressa), schafft, durch welches er das Wesen des Gegenstandes „ausdrückt" und dadurch dasselbe sich zum Bewußtsein bringt und so den

[1]) Das heißt: Der tätige Verstand abstrahiert die species intelligibilis von den Sinnesbildern des Gemeinsinnes, beziehungsweise der Phantasie. Siehe I, qu. 84, a. 6, und qu. 85, a. 1 ad 3. — Ein Analogon der Abstraktion durch den intellectus agens, beziehungsweise der Art der Einwirkung des intellectus agens auf das Phantasma liefern uns die Röntgenstrahlen, die, obwohl dem Auge nicht sichtbar, dennoch durch die Wirkung ihre Anwesenheit dokumentieren, indem sie zum Beispiel den menschlichen Körper (vergleichbar dem Phantasma) durchdringen, von den Weichteilen gewissermaßen absehen und nur das Wesentliche, die Knochen, scharf auf der photographischen Platte, die dem intellectus possibilis vergleichbar ist, erscheinen lassen.

[2]) Thomas, Quaest. disp., de ver., qu. 19, a. 21.

[3]) Thomas, Quaest. disp., de ver., qu. 10, a. 6 ad 7; I, qu. 50, a. 3 ad 3; qu. 84, a. 6 ad 3.

[4]) Thomas, Quaest. disp., de ver., qu. 10, a. 6; I, qu. 44, a. 3 ad 3; qu. 85, a. 1 ad 1.

Gegenstand ergreift und erfaßt (apprehendit). In diesem soeben geschilderten Vorgang besteht das Wesen des Erkennens. Das Erkennen ist also ein komplexer (aus Teilvorgängen zusammengesetzter) Vorgang, der formell im intellectus possibilis vollzogen wird.

Der intellectus possibilis,[1]) auch passibilis genannt (der den formellen Erkenntnisakt setzende, leidende, das ist ins Tätigsein erst überzuführende Verstand), ist jener Teil der Verstandeskraft, der intentionell gewissermaßen alles werden kann und sich dieses intentionellen Werdens bewußt wird und so den eigentlich formellen Erkenntnisakt setzt. Dem intellectus agens als dem den formellen Erkenntnisakt vorbereitenden Teil gegenüber erscheint der zum formellen Erkennen befähigte Teil des Verstandes als passiver, empfangender Teil, der erst nach stattgehabter Aktuierung den Tätigkeitsakt des Erkennens setzen kann.

Damit der intellectus agens formell erkennen könne, muß er als passiver Teil zunächst aus seiner Passivität herausgehoben werden. Das geschieht durch die species intelligibilis.

Die species intelligibilis ist die durch den intellectus agens und das phantasma zustande gekommene intentionelle Ähnlichkeit des Objektes, wodurch der passive intellectus possibilis zum Erfassen, zum Erkennen bestimmt, das heißt aktuiert wird. (Species intelligibilis est similitudo intentionalis obiecti, quae imprimi debet in intellectu possibili, ut constituatur principium proximum et completum intellectionis.) Die Spezies hat also die Stellvertretung des Objektes im Verstand, damit dieser intentionell das Objekt werden kann.

Das Verstehen selbst ist erfahrungsgemäß ein im verstehenden Subjekt sich abspielender innerer, immanenter, das ist vom Inneren ausgehender und im Inneren vollzogener Vorgang, der durch den intellectus possibilis zustande kommt, wenn er durch die species intelligibilis (species impressa) aktuiert, informiert, das heißt aktives Prinzip des Erkennens wird.

Insofern nun die species intelligibilis als Ähnlichkeit des Objektes mit dem Verstand vereinigt, gewissermaßen ihm eingedrückt ist (daher auch species impressa genannt), erfaßt der aktuierte Verstand das Ding und drückt es in sich aus, schafft sich den intentionalen „Ausdruck", das sogenannte „Verstandeswort", verbum mentale[2]) (auch species expressa genannt, weil es vom Verstand aus-

[1]) Thomas, I, qu. 87, a. 1; qu. 88, a. 1; I. II, qu. 50, a. 4. 5; quaest. disp., de spiritualibus creaturis, quaest. un., a. 9; de anima, quaest. un., a. 3.

[2]) Thomas, Quaest. disp., de pot., qu. 8, a. 1.

gedrückt wird), das als terminus der Tätigkeit im Verstande bleibt und durch das er (medium quo) das Objekt erfaßt. Das Verstehen als Tätigkeit muß doch etwas hervorbringen, das heißt, es muß einen sogenannten terminus operativus haben, durch welchen der Verstand gewissermaßen das verstandene Objekt geworden ist, das heißt dasselbe erkennt. Durch das verbum kommt dem immanenten Verstandesakt Transzendenz, das ist Beziehung zu dem äußeren Ding, beziehungsweise zum Wesen desselben zu. Dem verbum mentale entspricht das verbum orale, zum Beispiel dem mündlichen Wort „Baum" entspricht das Erkenntnisbild im Verstand. — Das verbum mentale aber ist nicht zu verwechseln mit der species intelligibilis; denn das verbum mentale wird durch den von der species intelligibilis aktuierten intellectus possibilis hervorgebracht. Denn das, was das Prinzip der Erkenntnistätigkeit[1]) ist, kann doch unmöglich zugleich das sein, was durch die Erkenntnistätigkeit herauskommt.

Das verbum mentale also können wir definieren als das intentionale Erkenntnisbild, das der durch die species intelligibilis aktuierte Verstand beim Erkennen aus sich hervorbringt (intentionalis similitudo vel imago rei intellectae per mentem genita), und durch welches er das Objekt erkennt.

4. Verstand (intellectus) und Vernunft (ratio). — Die Unterscheidung zwischen Verstand (intellectus) und Vernunft (ratio) ist in der Natur der Sache begründet.

Der Mensch wird als animal rationale bezeichnet. Mit ratio wird nämlich speziell der menschliche Verstand bezeichnet, als der, welcher ratiocinando, das ist durch diskursives Denken, durch Schlußfolgerungen zur Erkenntnis der Wahrheit vordringt, also durch Erkenntnis- und Vernunftgründe (rationes) von einem bereits Erkannten zu Unbekanntem vorschreitet. Also Induktion und Deduktion charakterisieren das geistige Erkenntnisvermögen des Menschen.

Das Verstehen der reinen Geister (Gott, Engel) jedoch besteht darin, daß sie die Wahrheit direkt unmittelbar in ihren zuständigen Ideen schauen, also intuitiv in ihrem Inneren lesen (intus — legere), weshalb deren Erkenntnisvermögen als intellectus bezeichnet wird.

5. Die Apperzeption. — Die einfache Sinnesempfindung oder Sinneswahrnehmung bezeichnet man auch als Perzeption,[2])

---

[1]) Thomas, Quaest. disp., de ver., qu. 4, a. 1. 2; I, qu. 34, a. 1 ad 2 u. a.

[2]) Siehe oben S. 24 f.: Perceptio von percipere (= auffassen, erfassen) ist soviel als Auffassung, Wahrnehmung, Erfassung.

sowohl subjektiv als Empfindungsvorgang wie objektiv als Empfindungsinhalt. Die Beobachtung sagt uns nun, daß wir zu den durch die Sinne übermittelten Bewußtseinsinhalten weitere bereits im Bewußtsein bereitliegende Inhalte mitverbinden und miterfassen, zum Beispiel zum Ton, den wir wahrnehmen, den Begriff Glocke miterfassen und mit ihm verbinden, indem wir den Ton auf die Glocke beziehen, oder wenn wir zum Beispiel sagen: Ich sehe einen Baum, ein weißes, süßes Stück Zucker u. s. w. Diesen psychischen komplexen Vorgang, durch welchen wir ein Wahrgenommenes auf andere bereits im Bewußtsein liegende Gegenstände beziehen und mit diesen verbinden, heißt man allgemein Apperzeption (= Miterfassung).

Wie dieser Apperzeptionsvorgang zu erklären sei, ist aus dem ersichtlich, was wir oben S. 9 und 57 über Assoziation und S. 42 f. über die Einteilung des Objektes der äußeren Sinne in das obiectum per se und das objectum per accidens gesagt haben. Er ist ein assoziierender Vorgang in den inneren Sinnen, der selbst aus der Sphäre des begrifflichen Denkens allgemeine Begriffe holt und sie mit Sinneswahrnehmungen unwillkürlich verknüpft.

Obiecta per se und obiecta communia erscheinen also beim apperzipierenden Wahrnehmen im inneren Sinne, in der Phantasie vor allem mannigfach verknüpft und vergesellschaftet mit den unwillkürlichen Verstandesbegriffen, wie sie uns in den direkten Allgemeinbegriffen[1] (universale directum) vorliegen. Diese durch allgemeine Worte bezeichneten Begriffsinhalte werden durch die Phantasie stets mit einem gewissen individuellen Inhalt ausgefüllt, indem sich ja das begriffliche Erkennen erfahrungsgemäß stets an ein Phantasiebild anlehnt. Beim Eintreffen von Sinnesempfindungen treten die soeben geschilderten Vorgänge unwillkürlich auf.

Das apperzipierende Erkennen stellt daher keine besondere für sich existierende Klasse des Erkennens dar, sondern ist einfach ein komplexes kombiniertes unwillkürliches, sinnlich-geistiges Erkennen, nicht aber ein Urteilen. Den Hauptanteil bei der Apperzeption haben die Phantasievorstellungen, die gegenüber den Sinneswahrnehmungen inhaltsärmer und daher allgemeinerer Natur sind als diese. Durch die Apperzeption bereichert sich unser Bewußtsein, indem wir Besonderes unwillkürlich mit Allgemeinerem verbinden, jenes diesem unterordnen.

---

[1]) Siehe oben S. 60, Anm. 2.

Zweiter Teil.

Die Psychologie des Strebens (Wollens).

§ 1. Vorbemerkungen.

Literatur: Geyser Jos., Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 2. Buch, 3. Teil: Die Akte unseres Stellungnehmens. Fühlen, Begehren, Wollen. — Goudin Ant., Philosophia, tom. III, disp. un., qu. 4, a. 3; tom. IV, tertia pars phil., qu. 1. 2, und quarta pars phil., qu. 4. — Gutberlet Konst., Die Psychologie, 1. Abt., 2. Abschn.: Das höhere Seelenleben; 2. Kap.: Das Begehrungsvermögen. — Höfler Al., Psychologie, 2. Teil, 2. Abschn.: Die Begehrungen, S. 500 ff. — Jodl Friedr., Lehrbuch der Psychologie, 2. Band, 7. Kap.: Die Willenserscheinungen der primären Stufe. — Lipps, Vom Fühlen, Wollen und Denken. — de Maria, P. Mich., Philosophia, vol. II: Phil. nat., pars altera, tract. I, qu. 6, a. 1: An appetitus sit specialis potentia animae. — Schneid Matth., Psychologie im Geiste des heil. Thomas von Aquin, 1. Abschn., 3. Kap., und 2. Abschn., 3. Kap. — St. Thomas Aqu., Quaest. disp., de ver., qu. 21—23; Summa theol., I, qu. 19. 59. 80. 82. — Wasmann E., Die Entwicklung der Instinkte in der Urwelt. „Stimmen aus Maria-Laach", 28. Band, S. 481—493, und 29. Band, S. 248—262. 383—396; Zur mechanischen Instinkttheorie. „Stimmen aus Maria-Laach", 60. Band, S. 169—179. 274—284. — Werner K., 2. Band, S. 450 ff. 467—502. — Wundt W., Grundriß der Psychologie. — Zigliara, Summa phil., vol. II, Psych., lib. V: De facultatibus appetitivis.

1. Die Wichtigkeit der teleologischen Naturbetrachtung. — Die Beobachtung der einzelnen Naturwesen, die Erforschung der Natur der einzelnen Dinge, die gegenseitige Beeinflussung und das Wirken eines jeden Dinges und aller zusammen nach bestimmten Gesetzen, die Ordnung, die allenthalben herrscht und die das mechanische Verhältnis von Ursache und Wirkung auch als ein nach Zwecken geregeltes erkennen läßt, drängt uns zum Schlusse, daß das Sein und Geschehen in der Natur überhaupt nur als ein teleologisches ohne Widerspruch erklärt und begriffen werden könne. Nur der Teleologe vermag das Strebevermögen zu begreifen, da ein Strebevermögen ohne Zweck, ohne Ziel (finis), ohne zweckstrebiges Handeln nicht denkbar ist.

2. Das Gute. Der Zweck. Das Ziel. — Eine unbefangene Naturbeobachtung zeigt uns, daß jedes Naturwesen durch seine Natur auf einen bestimmten Zweck hingeordnet ist und das Streben in sich hat, diesen Zweck real zu erreichen. Das erschließen wir aus den Handlungen (operationes), Bewegungsvorgängen der einzelnen Wesen. Für jedes Einzelding gibt es etwas, das ihm seiner Natur nach zukommt, was seinem Sein zuträglich ist (convenit),[1]) was es zu erreichen sucht durch die ihm innewohnenden Kräfte.[2]) Das, was einem Ding zukommt, ihm zuträglich ist, nennen wir kurzweg das „Gut" (bonum). Das „Gute" und das „Ziel" fallen zusammen, indem ja Ziel nichts anderes bedeutet als den „Gegenstand des Strebens" und jedes Ding erfahrungsgemäß nur das anstrebt, was gut, ihm zukömmlich ist. Daher der bekannte scholastische Grundsatz: Omnia entia appetunt bonum (= jedes Ding strebt das Gute an), wodurch sich die scholastische Lehre des Begehrens als Eudämonie, als Glückseligkeitslehre, in gewissem Sinne als „Werttheorie" charakterisiert. Dementsprechend heißt es: Bonum est id, quod omnia appetunt (= gut ist das, was alle Wesen anstreben). Das Gut aber, nach dem jedes Ding strebt, fällt zusammen mit dem Begriffe Zweck. Denn um eines Gutes willen handelt jedes Ding.[3])

Die Hinordnung (inclinatio) auf ein Gut kommt von der Form, durch welche die an und für sich indifferente Materie bestimmend gestaltet wird. Sowohl die leblose wie die belebte Materie wird in ihrer Betätigung vom Zweck geleitet, der sich als das, beziehungsweise als ein dem Dinge zukömmliches Gut erweist. Der Endzustand ist aber schließlich jenes Gut, in welchem das Ding gewissermaßen ruht, und dem es so lange zustrebt, bis es ihn erreicht (omnia entia appetunt finem). So strebt die leblose Materie durch die ihr innewohnenden chemischen und physikalischen Kräfte den stabilen Zustand des Gleichgewichtes an, wird natürlicherweise dazu getrieben. Ist er erreicht, so hört die Bewegung der Atome und Molekel auf. Der belebte Stoff, die Lebewesen aber zielen durch ihre Bewegungen auf einen Zustand möglichst großer Labilität der Atomverbindungen ab, da nur dadurch das Leben garantiert erscheint; die einzelnen Teilverrichtungen des Lebewesens sind dem Ganzen als solchen untergeordnet, tragen bei zur Erhaltung des Individuums; die Tätigkeit des Ganzen aber zielt wieder weiter ab auf die Erhaltung der Art. Das ergibt sich aus der teleologischen Betrachtung der Stellung, welche das Einzelwesen im Universum einnimmt. Denn von der hohen Warte der teleologischen Weltbetrachtung aus gewinnen wir erst das richtige Verständnis für alles Sein und Geschehen in der Welt.

---

[1]) Thomas, Quaest. disp., de malo, qu. 6, a. 1.
[2]) Thomas, Summa contra gent., III, 24.
[3]) Thomas, Summa contra gent., III, 2—3.

3. Verschiedene Arten des Strebevermögens bei den Lebewesen. — Innerhalb der Reihe der Lebewesen erscheint das Strebevermögen (appetitus) abgestuft; anders erreicht die Pflanze, anders das Tier und der Mensch sein Ziel; in jedem Falle aber ist das Ziel durch die Natur selbst, also schließlich auch durch den Schöpfer der Natur, gesteckt. Die Natur ist ja das unmittelbare Prinzip der Betätigung des Strebens nach dem Gute, und die teleologische Weltanschauung führt alles Sein und Geschehen logisch auf die erste, oberste Zweckursache, auf den Schöpfer zurück. Wie die Beobachtung zeigt, betätigen Tier und Mensch ihr Strebevermögen gemäß ihrer Erkenntnis (Sinnen-, bzw. Verstandeserkenntnis), durch welche ihnen das Gut vorgehalten wird.

Das Strebevermögen von Tier und Mensch ist ein spezielles, vom natürlichen Strebevermögen und apprehensiven Vermögen verschiedenes Seelenvermögen.[1]) Das tierische Strebevermögen ist durch den Instinkt[2]) charakterisiert, während wir das charakteristische Strebevermögen des Menschen als Wille, als freies, vernünftiges Strebevermögen, als freie Selbstbetätigung bezeichnen, neben welchem sich aber auch noch ein niederes Strebevermögen, die Affekte oder Leidenschaften (passiones), betätigt.

Immer und überall, vom Element und Atom angefangen bis hinauf zur Pflanze, zum Tier, zum Menschen knüpft sich das Strebevermögen an Bewegung, an den Umsatz von Energie. Die Natur als solche wirkt sich aus nach strengen, notwendigen Gesetzen, ihr aufgedrückt durch den Urheber der Natur; also ist sie unwandelbar von außen her determiniert. Die Natur kennt keine Freiheit; für sie gilt das Gesetz der Notwendigkeit; also unterliegt ihm auch der Wille, insofern er Natur ist. Jeder Natur, und das erschließen wir logisch aus der Art und Weise, wie die einzelnen Wesen ihr Strebevermögen betätigen, sich ihrer Natur gemäß auswirken — entspricht ein Endzustand als der einzig angemessene, ein Zustand, der dem Wesen des betreffenden Dinges entspricht und auf den es mit seinem ganzen Wesen hingerichtet ist. Hat das Ding diesen Zustand erreicht, so ist sein ihm von Natur zukommendes Strebevermögen (naturalis inclinatio oder appetitus naturalis) erfüllt. Das und nichts anderes will die Scholastik sagen, wenn sie folgende Sätze gebraucht: Inclinatio naturae est determinata ad unum (= die Neigung der Natur ist auf eines hin-

---

[1]) Thomas, I, qu. 78, a. 1 ad 3; qu. 80, a. 1—2.

[2]) Siehe oben S. 55 f. die Ausführung über das Wesen des Instinktes.

gerichtet) oder inclinatio in finem consequens formam naturalem et physicam est determinata ad unum (= die Hinneigung zum Endziel, die gegeben ist durch die natürliche physische Form, ist eindeutig auf eines hingerichtet) und ähnliche. Dieses natürliche, auf ein bestimmtes Ziel hingerichtete Strebevermögen, Hingeneigtsein, aber ist gegeben durch das Form gebende Prinzip, da ja dieses die Natur des Dinges bestimmt und es zu eindeutig bestimmter zweckmäßiger Tätigkeit befähigt, durch welche sich eben das natürliche Strebevermögen offenbart (operatio sequitur formam). So kommt also auch jedem Seelenvermögen, abgesehen vom sinnlichen und vernünftigen Strebevermögen, ein natürliches Strebevermögen (appetitus naturalis) zu, das ganz unabhängig von der Erkenntnis sich betätigt.[1])

Von der allgemeinen Art des Strebevermögens, das jedem Naturwesen zukommt, sprechen wir in diesem Abschnitt nicht, sondern von jenem speziellen Strebevermögen, das sich an die Erkenntnis knüpft. Dieser Erkenntnis des Gutes entsprechend betätigt sich das Strebevermögen entweder notwendig oder frei, je nachdem nämlich die Erkenntnis nur einen Gegenstand als zukömmlich vorstellt, wie es bei der Sinneserkenntnis der Tiere der Fall ist, oder indifferent mehrere Teilgüter vorhält, wie es bei der Verstandeserkenntnis des Menschen der Fall ist.

§ 2. Das vernünftige Strebevermögen (Wille).

1. Der Wille als Potenz.

Literatur: Ach Narziß, Über die Willenstätigkeit und das Denken. — Carneri B., Gefühl, Bewußtsein, Wille. — Feldner, Die Lehre des heil. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen. — Geyser Jos., Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 2. Buch, 3. Teil, 20. Kap.: Das Wollen. — Goudin Ant., Philosophia, tom. III, disp. un., qu. 4, a. 3. — Höffding, Dr. Har., Psychologie, VII.: Die Psychologie des Willens. — Jodl Friedr., Lehrbuch der Psychologie, 2. Bd., 12. Kap.: Die Willenserscheinungen der sekundären und tertiären Stufe. — Knauer V., Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie, XIV.: Der menschliche Wille. — de Maria, P. Mich., Philosophia, vol. II: Phil. nat., pars altera, tract. I, qu. 6, a. 2. — Mausbach Jos., Divi Thomae Aqu. de voluntate et appetitu sensitivo doctrina. — Meumann, Dr. E., Intelligenz und Wille, 2. Abschn.: Der Wille und sein Verhältnis zur Intelligenz. — Pesch Tilm., Institutiones psychologicae, pars altera, lib. II, disp. prima: De voluntate ut potentia. — Pfänder Al., Phänomenologie des Wollens. — St. Thomas Aqu., Summa theol., I, qu. 19. 59. 80. 82; qu. 107, a. 1; I. II, qu. 1—6. 8—9. 17, a. 5; quaest. disp., de ver., qu. 22;

[1]) Thomas, I, qu. 80, a. 1 ad 3; I. II, qu. 26, a. 1; qu. 30, a. 1 ad 3.

opusculum de potentiis animae, c. VII: De voluntate et libero arbitrio, quod sunt idem. — Wildauer Tob., Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Plato und Aristoteles. — Zigliara, Summa phil., vol. II, Psych., l. V, c. II.

1. Definition des Willens. — Als Wille bezeichnen wir jenes Vermögen der Seele, welches seiner Natur nach zu einem vom Verstand erkannten Gut hingeordnet ist. Darin liegt im allgemeinen das Wesen des Willens, und darum heißt man ihn auch kurzweg das vernünftige Strebevermögen (appetitus rationalis), womit schon die innere Abhängigkeit des Willens von der Vernunft deutlich ausgesprochen ist. (Siehe die Ausführung weiter unten unter 3!)

2. Der Wille als passive Potenz. — Da das Objekt unseres Willens bereits vorliegt — denn er strebt nach dem vom Verstand vorgestellten Gut, nach dem Ziel —, so ist es klar, daß unser Wille objektiv, in bezug auf das Objekt als passive Potenz bezeichnet werden muß; das Objekt trifft den Willen passiv indifferent, er hat die Möglichkeit, dies oder jenes oder gar keines der vorgestellten Objekte wählen zu können, wie wir noch des näheren bei Betrachtung der Freiheit ausführen werden. Die Objekte bewegen den Willen allerdings nicht notwendig. Denn bezüglich seiner Tätigkeit ist der Wille ein aktives Vermögen ganz besonderer Art, vorausgesetzt, daß er sich betätigt; denn solange er den Akt nicht hat, ist er passive Potenz. Ist er aber aktuell, aktiv, so kann er erst seine Indifferenz gegenüber seinem Akt und seinem Objekt betätigen, indem er Herr seiner Betätigung ist oder, mit anderen Worten, aktiv indifferent, frei ist.

3. Das Spezifische der Hinneigung des menschlichen Willens. — Das Spezifische der Hinneigung des menschlichen Willens besteht darin, daß er sich selbst frei betätigt, sich die Betätigung, das heißt die Neigung zum Ziel selbst bestimmt, also wollen oder nicht wollen kann. Das Spezifische des Willens liegt in der Selbstbestimmung. Dadurch unterscheidet sich der Wille vom Strebevermögen der Tiere. An und für sich ist der Wille zu keinem bestimmten Akt determiniert; er determiniert sich, wie die Selbstbeobachtung lehrt, vielmehr selbst seinen Akt. Und mit Bezugnahme auf diese freie Selbstbestimmung können wir sagen: Der Wille ist jenes Strebevermögen, welches sich die Hinneigung zu einem vom Verstand erfaßten Gut selbst bestimmt. Die mögliche Hinneigung, daß er sich hinneigen kann, kommt dem Willen von Natur aus zu; die aktive Hinneigung bestimmt er sich selbst.

4. Abhängigkeit der Betätigung des Willens vom Verstand. — Der Wille kommt nur dann in Tätigkeit, wenn der Verstand ihm ein Gut vorhält nach dem bekannten scholastischen Ausspruch: Nihil volitum, quin praecognitum (= es ist nichts gewollt, was nicht vorher erkannt ist) oder: Ignoti nulla cupido (= was man nicht kennt, das kann man nicht begehren). Es fragt sich nur, wie das Abhängigkeitsverhältnis des Willens vom Verstand aufzufassen sei, wie der Wille an der Vernunft teilnehme.

Der Wille ist eine passive Potenz und jede passive Potenz kann sich nur dann betätigen, wenn ihr das Objekt vorgeführt wird. Die Analyse des Willensaktes sagt: Objekt des Willens ist das als Ziel erkannte Gut. Der Intellekt bewegt den Willen nicht als wirkende Ursache (non efficaciter), sondern bloß dadurch, daß er ihm das Objekt als erstrebenswertes Gut hinstellt (propositione obiecti), ohne jedoch dadurch die Selbstbestimmung des Willens aufzuheben. Der Einfluß des Verstandes ist demnach ein rein objektiver und dadurch spezifikativer, das heißt, der Verstand bewegt den Willen per modum finis,[1]) und zwar so, daß der Wille, wenn er subjektiv, aus freier Selbstbestimmung das vorgestellte Gut wählt, nicht zugleich ein anderes anstreben kann; der Akt erscheint durch dieses Objekt als ein ganz bestimmter, also spezifizierter Akt. Die Spezifizierung des Willensaktes durch das Objekt kann demnach erst nach gehabter Selbstbestimmung stattfinden, die ihrerseits nur vom Willen selbst abhängt.

Wer also an den Willen eines andern herantreten will, ihn bestimmen will, kann es einzig und allein nur, indem er an die Vernunft herantritt und ihr ein Gut vorstellt; nur durch Überzeugung des Verstandes kann es gelingen, einen bestimmten Willensentschluß in einem fremden Willen hervorzurufen, die Selbstbestimmung eines andern zu beeinflussen.

5. Verhältnis des Willens zum Objekt, das Formalobjekt des Willens. — Die Objektsphäre unseres Willens ist unbegrenzt, denn der begehrenswerten Dinge gibt es so viele. Sie alle aber sind begehrenswert, weil sie gut sind, weil sie uns in irgendeiner Weise zukömmlich sind. Keines der uns umgebenden Objekte vermag aber unser Strebevermögen vollends zu erschöpfen; sie alle sind wohl Güter, aber keine vollkommenen, sondern nur Teilgüter. Ja noch mehr: Was uns heute gut erscheint, kann uns morgen als schlecht erscheinen — wir wenden uns wieder ab. Und so irrt unser Wille

[1]) Thomas, I, qu. 82, a. 4.

von Gut zu Gut, er treibt den Verstand an, nach neuen Gütern auszulugen.

Die Möglichkeit, daß der Wille überhaupt streben, sich selbst bestimmen kann, ist auf Gott, den Urheber des Willens, zurückzuführen. Der Wille besitzt eben eine bestimmte Natur. Als Natur ist er aber wie jedes andere Naturding infolge der ihm eigentümlichen Form eindeutig bestimmt, also als Potenz auf ein bestimmtes Formalobjekt hingerichtet. Das Formalobjekt für eine Potenz ist gegeben durch die Antwort auf die Frage, warum dieses oder jenes konkrete Objekt Gegenstand dieser oder jener Potenz sei. Die Erfahrung sagt uns, daß der Wille als solcher alles, was er anstrebt, nur deshalb anstrebe, weil es gut ist. Das Gute (bonum) ist das Formalobjekt für unsern Willen;[1]) „nach dem Guten zu streben", ist seine Naturanlage, fällt also nicht unter die freie Selbstbestimmung des Willens. Sowenig es dem Willen möglich ist, seine Natur aufzuheben, aus seiner Natur herauszufahren, ebensowenig kann der Wille etwas wollen, weil es nicht gut ist. Der Wille ist notwendig auf das Gute als solches hingerichtet. Das darf aber nicht so verstanden werden, als wenn der Wille aktuell immer das Gute wolle. Diese natürliche inclinatio ad bonum in genere (= Hinneigung zum Allgemeingut, d. i. zum Guten als solchem) oder ad bonum universale, wie die Scholastik sich auszudrücken pflegt, ist kein Akt, sondern ist bleibende natürliche, also notwendige Disposition des Willens, und will nur besagen, daß, wenn der Wille etwas anstrebt, er es deshalb will, weil es gut ist und als solches vom Verstand ihm vorgestellt ist. Gegen das Gute als solches (bonum universale) kann der Wille nicht indifferent sein. Wohl aber kann der Wille seine Indifferenz den Teilgütern (bona particularia) gegenüber zur Geltung bringen. Also etwas strebt der Wille mit Notwendigkeit[2]) an, anderes aber frei.

Tatsächlich aber existiert für den Willen in diesem Leben kein Objekt, welches er mit absoluter Notwendigkeit anstreben müßte. Das bonum in genere, das bonum universale existiert für den Willen in diesem Leben nicht als konkretes Gut. Hinsichtlich aller Güter, welche dem Willen von der Ver-

[1]) Thomas, I, qu. 48, a. 5; qu. 51, a. 2; qu. 105, a. 4; qu. 106, a. 2; I. II, qu. 1, a. 6; qu. 5, a. 8; qu. 8, a. 1. 2.

[2]) Notwendig ist das, was nicht nicht sein kann. Alles, was zur Natur gehört, ist absolut notwendig. Eine andere Art der Notwendigkeit ist die bedingungsweise (hypothetische).

nunft vorgestellt werden können, selbst in Hinsicht auf Gott, das letzte Ziel des Menschen, ist der Wille in diesem Leben frei, denn es sind lauter Teilgüter, die er infolge der Abstraktion des Verstandes nicht als allseitig gut erkennt. Freilich, wenn das bonum in genere, das allseitig Gute, dem Willen vorgestellt würde, dann müßte der Wille es wollen: ich bemerke ausdrücklich, wenn das Allgemeingut vorgestellt würde. Denn schließlich kommt es doch wieder auf den Willen an, da er den Verstand dazu vermögen kann, nicht über das Allgemeingut nachzudenken. Und darum müssen wir sagen: In bezug auf seine Tätigkeit (quoad exercitium actus) gibt es überhaupt für den Willen absolut keine Notwendigkeit, das heißt, das Objekt beeinflußt den Willen nur dann, wenn er tätig ist; das Tätigsein bezüglich des Objektes hängt aber ganz und nur von der Selbstbestimmung des Willens ab. Subjektiv ist demnach der Wille vollständig frei. Also was immer für ein Gut kann den Willen nur dann bestimmen, wenn er überhaupt das Gut begehren will. Und nur so begreifen wir, daß der Wille subjektiv vom allgemeinen Gut mit Notwendigkeit bewegt wird, vorausgesetzt nämlich, daß er es will. Objektiv freilich hat das allgemeine Gut als solches immer die Fähigkeit, den Willen notwendig zu bestimmen. Daß es aber in der Tat, also subjektiv den Willen bewege, hängt vom Willen selbst ab, da er die Gedanken von diesem Gut ablenken kann. Stellte aber einmal der Verstand ein Gut dem Willen vor, an dem absolut nichts Schlechtes zu finden wäre, also das allseitig Gute, so müßte es der Wille notwendig umfassen, da diesem Gut gegenüber die Indifferenz des Willens vollständig aufgehoben wäre und sich nur sein natürliches Streben voll und ganz betätigen müßte.

Wir können also sagen: Objektiv genommen, bewegt das Allgemeingut (bonum universale) den Willen mit absoluter Notwendigkeit; allein subjektiv genommen, bleibt der Wille auch dem Allgemeingut gegenüber frei; die notwendige Betätigung des Willens gegenüber dem Allgemeingut ist nur eine hypothetisch notwendige Betätigung (wenn er es will, will er es notwendig; daß er es aber wolle, hängt von der Selbstbestimmung des Willens ab).

Die natürliche Hinordnung des Willens zum Guten als solchem hindert also die Freiheit durchaus nicht, ist vielmehr die natürliche Grundlage der freien Selbstbestimmung. Die objektive Bewegung des Willens kann nur erfolgen unter Voraussetzung der subjektiven Be-

wegung. Diese allerdings kann sich nur dann betätigen, wenn das Objekt als erstrebenswertes Gut vorgestellt wird. Es hängt also vom Willen ab, die Spezifizierung seines Aktes durch dieses oder jenes Objekt zuzulassen.

2. Indifferenz.

1. Das Wesen der Indifferenz. Passive und aktive Indifferenz. — Wenn der Wille frei handeln soll, so muß er sich in einem Zustand der Indifferenz gegenüber dem Objekt und seinem eigenen Akt gegenüber befinden. Wäre der Wille bezüglich eines Objektes, das ihm vorgestellt wird, eindeutig bestimmt, müßte er handeln, so wäre er nicht indifferent, nicht frei. Indifferent sein steht im Gegensatz zum „notwendig sein" und bedeutet „sich gleich verhalten" irgend etwas gegenüber; es bezeichnet also ein „nicht bestimmt sein", entweder als Vollkommenheit oder Unvollkommenheit.

Die Materie zum Beispiel ist indifferent gegenüber der Ruhe oder gegenüber der Bewegung — sie verhält sich beiden gegenüber passiv, muß also zum einen oder zum andern erst determiniert werden, besitzt die Indifferenz als Unvollkommenheit. Der Wille kann dies oder jenes Objekt auswählen oder gar keines; er verhält sich bezüglich seiner Wahl aktiv, besitzt die Indifferenz als Vollkommenheit. Also haben wir zunächst zwischen aktiver und passiver Indifferenz zu unterscheiden — die aktive, welche jedem aktiven Vermögen eignet, wenn es sich gleich verhält mehreren Wirkungen gegenüber — die passive, die sich gleich verhält verschiedenen Determinierungen (= Bestimmungen) gegenüber.

2. Objektive und subjektive Indifferenz. — Eine weitere Einteilung der Indifferenz ergibt sich aus dem Verhältnis zwischen Potenz und ihrem Objekt. Von objektiver Indifferenz sprechen wir, wenn das der Potenz vorgestellte Objekt keinen bestimmenden Einfluß auf den Akt der Potenz ausübt, also das Objekt der terminus einander entgegengesetzter Akte der Potenz sein kann, wie es zum Beispiel beim Willen der Fall ist, wo ein und dasselbe Objekt Gegenstand des Wollens oder Nichtwollens sein kann. Die subjektive Indifferenz jedoch bezeichnet jenes Verhalten der Potenz, demzufolge die Potenz so über ihren Akt verfügt, daß sie das Objekt annehmen oder zurückweisen kann.

3. Die Indifferenz der Potenzen hinsichtlich der Objekte und der Tätigkeit. Physische und moralische

Indifferenz. — Betrachten wir die Potenz in Hinsicht auf ihre Akte, so unterscheiden wir die Indifferenz in eine solche, die sich auf die Spezifizierung durch das Objekt, also auf konträre spezifisch verschiedene Akte der Potenz, bezieht und eine solche, die sich auf das Tätigsein, beziehungsweise Nichttätigsein, also auf kontradiktorisch entgegengesetzte Akte der Potenz, bezieht (in der Scholastik als indifferentia quoad specificationem seu contrarietatis und indifferentia quoad exercitium actus seu contradictionis bezeichnet). Schließlich können wir auch noch die physische und die moralische Indifferenz hervorheben; die erste bezieht sich auf die physische Möglichkeit einer Potenz, sich zu betätigen oder nicht zu betätigen; die letztere bezeichnet die Möglichkeit, moralisch gut oder schlecht zu handeln.

3. Die Willenshandlungen. Das Willentliche.

1. Einteilung der Willenshandlungen. — Wir unterscheiden zwischen actus hominis und actus humani. Actus humani sind alle mit Freiheit vom Menschen gesetzten Akte. Sie sind entweder actus eliciti, das heißt direkt freie Wollungen, das ist vom freien Willen unmittelbar gesetzte Akte (wollen, nichtwollen, dieses oder jenes wollen) oder actus imperati, das ist mit freiem Willen von anderen der Herrschaft des Willens unterworfenen Potenzen ausgeführte, also vom freien Willen befohlene Handlungen (sehen, hören, essen u. s. w.).

2. Die verschiedenen Arten des „Willentlichen" (voluntarium). — Wir müssen noch kurz die Frage beantworten, wie etwas dem Willen als Ursache zugeschrieben werden könne. Jeder Akt, der als Wirkung vom Willen als Ursache mit Erkenntnis des Zieles ausgeht, wird mit Rücksicht darauf als actus voluntarius, als willentlicher Akt bezeichnet. Das voluntarium, das vom Willen Gewollte, das ist vom Willen Verursachte, deutet nur den kausalen Zusammenhang mit dem Willen an, ohne auf die Modalität des Gewollten Rücksicht zu nehmen. Denn wir unterscheiden ein voluntarium necessarium und ein voluntarium liberum (actus humani), welch letzteres sich in den actus eliciti und actus imperati findet. Manches will der Mensch notwendig (bonum universale), manches frei.

3. Das Willentliche und der Zwang. — Da jeder Akt des Willens als „willentlich", der innersten Natur des Willens

entsprechend, als voluntarius zu bezeichnen ist, so ist es einleuchtend, daß ein Willensakt als solcher nie und nimmer gewalttätigen, physischen Zwang (violentia seu coactio) erleiden könne, da ein und derselbe Akt nicht zugleich der Neigung des Willens gemäß (spontan) und ihr entgegengesetzt sein kann. Denn „gewalttätig“ bedeutet soviel als: entgegen der natürlichen, inneren Neigung. Daß aber vom Willen ausgelöste Akte anderer Potenzen (actus imperati) der physischen Gewalt unterstehen können, bedarf keines Beweises; der Eingesperrte, Gefesselte kann nicht seine Glieder bewegen, wie er es wollte und könnte, wenn er nicht gefesselt wäre.

4. Die Wahlfreiheit.

Literatur: Ayrer Sam., Das Problem der Willensfreiheit mit besonderer Berücksichtigung seiner psychologischen Seite. — Beck A., Die menschliche Willensfreiheit. — Dressel L., Die neueste Energetik und die chemische Willensfreiheit. „Stimmen aus Maria-Laach“, 50. Bd., S. 23—46. — Dummermuth, S. Thomas et doctrina praemotionis physicae. — Feldner G., Die Lehre des heil. Thomas über die Willensfreiheit. — Geyser Jos., Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 2. Buch, 3. Teil, 20. Kap., § 4—5. — Gloßner, Zur Theorie des Bewußtseins im allgemeinen und der Willensfreiheit im besondern (Commers Jahrb. f. Phil., 6. Bd., S. 221—245); Das sogenannte Gesetz der Erhaltung der Kraft und sein Verhältnis zur Psychologie (Commers Jahrb. f. Phil., 18. Bd., S. 277—284). — Goudin Ant., Philosophia, tom. IV, tertia pars phil., qu. 2; quarta pars phil., qu. 4. — Gutberlet K., Die Willensfreiheit und ihre Gegner; Die Psychologie, 1. Abteil., 2. Abschn., 2. Kap.: Das Begehrungsvermögen. — Heinzel G., Versuch einer Lösung des Willensproblems u. s. w. — Hildebrand Hugo, Aristoteles' Stellung zum Determinismus und Indeterminismus. — Höffding Har., Psychologie, VII.: Die Psychologie des Willens. — Höfler Al., Psychologie, 2. Teil, 3. Abschn., § 80 ff.: Das Problem der Willensfreiheit, S. 554 ff. — Huber Aug., Die Hemmnisse der Willensfreiheit. — Jerusalem Wilh., Lehrbuch der Psychologie, 3. Abschn.: Die Psychologie des Willens, § 77: Die Freiheit des Willens. — Knauer Vinz., Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie, XIV.: Der menschliche Wille. — Lehmen Alf., Lehrbuch der Philosophie, 2. Bd.: Psychologie, 2. Teil, 2. Abhandl., 3. Abschn.: Das geistige Begehrungsvermögen. — de Maria, P. Mich., Philosophia, vol. III: Theol. nat., tract. II, qu. 4, a. 4. 5; vol. II: Phil. nat., pars altera, tract. I, qu. 6, a. 3—4. — Müffelmann Leop., Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie. — Pesch Tilm., Institutiones psychologicae, pars altera, lib. II: De appetitu intellectivo. — del Prado, Characteres essentiales physicae praemotionis iuxta doctrinam Divi Thomae (Commers Jahrb. f. Phil., 16. Bd., S. 51—80); De natura physicae praemotionis (ebenda S. 216—233); De diversis perfectionis gradibus in physica praemotione (ebenda S. 329—352); De concordia physicae praemotionis cum libero arbitrio (ebenda 17. Bd., S. 61—91. 301—323). —

Rohland Woldem., Die Willensfreiheit und ihre Gegner. — Schneemann Gerh., Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Kontroverse („Stimmen aus Maria-Laach", 9. Ergänzungsheft 1879 und 13. u. 14. Ergänzungsheft 1880). — Schneid Matth., Psychologie, 2. Abschn., 3. Kap.: Das höhere Begehren oder der Wille. — Schneider, Dr. C. M., Die praemotio physica nach Thomas (Commers Jahrb. f. Phil., 1. Bd., S. 137—175); Applikation oder Concursus (Commers Jahrb. f. Phil, 3. Bd., S. 448–460; 4. Bd., S. 75–88). — Schütz C., Die Unfreiheit und Freiheit des menschlichen Wollens. — Sommer Hugo, Über das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit und deren moderne Widersacher. — St. Thomas Aqu., Summa theol., I, qu. 83; I. II, qu. 10-17; Summa contra gent., I, 88; II, 47. 48; III, 89; quaest. disp., de ver., qu. 22. 24; de malo, qu. 6. — Ude, Dr. Joh., Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus humanae voluntatis. — Windelband W., Über Willensfreiheit. — Wundt, Grundriß der Psychologie, § 14: Die Willensvorgänge. — Zigliara, Summa phil., vol. II, psych., l. V, c. II, a. 3. 4; theol. nat., l. III, c. IV, a. 3—9. — Žmavc, Die psychologisch-ethische Seite der Lehre Thomas' von Aquin über die Willensfreiheit (Commers Jahrb. f. Phil., 13. Bd., S. 444—460).

1. Determinismus. Indeterminismus. — „Wir besitzen die Wahlfreiheit, weil wir ein Objekt nehmen können, während wir ein anderes zurückweisen, mit anderen Worten, auswählen können", so schreibt der heil. Thomas[1]). Es fragt sich nun, ob unser Wille in der Tat diese Wahlfreiheit besitze, wie sie von den Indeterministen verteidigt wird, oder ob nicht doch die Deterministen recht haben, welche meinen, daß jeder Willensakt durch die persönliche Anlage und die äußeren Umstände eindeutig kausal-mechanisch bestimmt sei.

Offner M.[2]) schreibt zum Beispiel, „daß jedes einzelne Wollen bestimmt, determiniert ist einerseits durch die teils ererbte, teils durch Umgebung, Erfahrung, Selbsterziehung erworbene, persönliche Eigenart, den ‚empirischen Charakter' (Kant) und andererseits durch die damit in Wechselwirkung tretende, ihrerseits wieder durch die vorangehenden Zustände des Universums bedingte Außenwelt". Freiheit des Wollens im Sinne des Determinismus ist nach Offner M.[3]) „Verursachtsein unseres Wollens nur durch unsere unveränderte und ganze Persönlichkeit" oder „frei ganz allgemein können wir einen Menschen nennen, ohne jede Beziehung auf eine spezielle Tat, wenn und insoweit nichts in ihm oder außer ihm vorhanden ist, was seine Persönlichkeit hemmt und beschränkt und zwingen könnte, sich anders zu entscheiden, als sie es täte ohne jene hemmenden oder zwingenden Umstände — also wenn er im Vollbesitze seiner geistig-sittlichen Kräfte sich befindet und fremde bestimmende Einwirkung nicht existiert" oder mit noch

[1]) Thomas, I, qu. 83, a. 3.

[2]) Offner M., Willensfreiheit, Zurechnung und Verantwortung, S. 9 ff.

[3]) Ebendaselbst S. 8.

anderen Worten:[1]) „Wir definieren die Freiheit des Wollens als jenen Zustand, in dem der Mensch so und nicht anders will, als es in seiner Natur, seiner wahren, unveränderten und unbehinderten Persönlichkeit liegt, wenn er also so will, wie er will, wenn er nicht nur unter keinerlei von außen her zwingenden Einflüssen steht, sondern auch in keinem abnormen, seine Individualität verändernden Zustand sich befindet, wenn er so will, wie wir ihn haben wollen sehen in so und so vielen Fällen, wo wir weder jene Beschränkung noch die Veränderung zu konstatieren vermochten."

Willenstätigkeit ist demnach — im Sinne aller Deterministen, und dazu zählen die Monisten — materieller Energieumsatz.[2]) Der indeterministische Begriff der Willensfreiheit, demzufolge die Freiheit sich in der Selbstbestimmung äußert, soll — nach der Behauptung der Deterministen — als ursachloses Wollen charakterisiert sein. So schreibt zum Beispiel Offner M.[3]): „... in diesem metaphysischen Freiheitsbegriff[4]) wird der Nachdruck vom Fehlen einer fremden Ursache verlegt auf das Fehlen einer Ursache überhaupt ... Die Anerkennung der Möglichkeit dieser metaphysischen Freiheit kennzeichnet den Indeterminismus."

Mit welchem Rechte die Deterministen diesen Anwurf gegen den indeterministischen Freiheitsbegriff erheben, wird der weitere Verlauf unserer Ausführung ergeben. Hier sei nur die Frage aufgeworfen, ob etwa die Selbstbestimmung, welche nach der Lehre der Indeterministen dem Willen eignet, keine Ursache sei, ob sie nicht vielmehr die hinreichende Ursache der Willensfreiheit sei.

---

[1]) Ebendaselbst S. 3 u. 4.

[2]) Die Willensfreiheit im deterministischen Sinne ist ein Rechenexempel, geregelt nach unwandelbaren Naturgesetzen, wie es Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft" (Kehrbach, S. 439 ff.) hervorhebt, indem nach ihm „alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt sind, und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, es keine einzige menschliche Handlung geben würde, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charakters gibt es also keine Freiheit ..." Jede zukünftige Willenshandlung würde demnach zu berechnen sein, wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis. (Siehe Apel Max, Kants Erkenntnistheorie und seine Stellung zur Metaphysik, Berlin [Mayer & Müller] 1895, S. 129: Über Kants Lehre von der Willensfreiheit.) Carneri B., Gefühl, Bewußtsein, Wille, Wien (Braumüller) 1876, S. 3, spricht ganz im Sinne Kants und im Sinne aller Monisten, wenn er also sagt: „Die Wissenschaft kennt keine Lebenskraft mehr, aber auch keine tote Natur; sie kennt nur mehr latente und freigewordene Arbeit, Arbeitsanhäufung und Arbeitsabgabe; und den daraus sich ergebenden Vorgang nennt man in der Mechanik Bewegung, in der Chemie Prozeß, in der organischen Natur bei den Pflanzen Vegetation, bei den Tieren Leben." — Über den deterministischen Freiheitsbegriff siehe besonders Windelband Wilh., Über Willensfreiheit.

[3]) Offner M., Willensfreiheit, Zurechnung und Verantwortung, S. 9.

[4]) „Metaphysisch" im Sinne Offners genannt, weil er nicht mit Mikroskop und Sonde oder Retorte gefunden werden kann.

2. Der Beweis für die Willensfreiheit. — Den Beweis für die Existenz der Willensfreiheit führen wir am greifbarsten aus unserem Bewußtsein, a posteriori, induktiv, während die gegenteilige Meinung der Deterministen sich ad absurdum führen läßt. Denn wir erleben einfach die Tatsache, daß wir frei sind.[1] Doch ein Beweis für die Willensfreiheit läßt sich, im Grunde genommen, nicht führen und ist auch nicht notwendig, denn die Willensfreiheit ist eine evidente Tatsache, die jedem durch das eigene Bewußtsein gegeben ist; man kann sie leugnen — aber nicht Beweise gegen sie vorbringen. Wer die Willensfreiheit leugnet, leugnet sie eben, weil er sie in der Theorie leugnen will — in der Praxis jedoch verleugnet er sie nie; ja selbst, indem er leugnet, betätigt er seine Freiheit.

Die Gründe a priori dafür, daß der Wille wirklich frei sei, ergeben sich aus dem Einblick in das Wesen der a posteriori erschlossenen tatsächlichen Willensfreiheit. Indem wir nun in folgendem in das Wesen der Willensfreiheit einzudringen suchen, geben wir nichts anderes als eine psychische Analyse unseres Willensaktes und eben dadurch, wenn man es schon so nennen will, einen Beweis für die Freiheit unseres Willensaktes, oder besser gesagt, einen Einblick in die Art und Weise, wie unser freier Willensentschluß zustande kommt, wobei wir uns jedoch nicht verhehlen dürfen, daß die Lehre von der Willensfreiheit ein Problem bedeutet, mit dessen Lösung Konsequenzen von der einschneidendsten Bedeutung für die Menschheit verbunden sind. Das „Wie" der Willensfreiheit im Gegensatz zur Tatsache derselben ist entschieden nicht voll und ganz zu begreifen, sonst würden sich nicht die tiefsten Denker aller Jahrhunderte um die Lösung dieses Problems abgemüht haben und zueinander entgegengesetzten Resultaten gelangt sein. Weder der Determinist noch der Indeterminist mag alle unsere Fragen beantworten, wohl aber muß sich die richtige Lösung dieses Problems, muß sich die Erklärung der Freiheit widerspruchslos vom theoretischen wie vom praktischen Standpunkte aus in die Gesamtweltanschauung eingliedern lassen. Ja, das Willensproblem, als das schier tiefste Problem der Menschheit, ist nur im Zusammenhange mit der Weltanschauung faßbar und erklärbar und steht und fällt mit der Weltanschauung, wie wir noch weiter unten ausführen werden.

3. Wurzel und Grund der Wahlfreiheit. — Das Wesen der Freiheit wird von Aristoteles und seinen Schülern stets in die

---

[1] Jerusalem Wilh., Lehrbuch der Psychologie, S. 198 f.

der Dinge anhaftende Eigenschaften beinhaltenden intentionalen Phantasma heraus.

Das Formalobjekt als Eigenobjekt (= obiectum proprium) des menschlichen Verstandes ist demnach das von den materiellen Einzelwesen abstrahierte Wesen der Dinge, nicht aber das Einzelwesen als solches.

Der intellectus agens (der tätige Verstand), welcher ein notwendiges logisches Postulat der scholastischen Erkenntnistheorie

---

graphische Platte vor der Aufnahme einer tabula rasa vergleichbar, auf der noch nichts geschrieben ist, und mit welcher Aristoteles auch den Verstand vergleicht. Ferner finden wir auch im photographischen Kasten den allgemeinen Grundsatz jeder Erkenntnis gleichnisweise angewendet, nämlich: Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur (siehe oben S. 19 f.). Wie nämlich das photographische Bild in seinen Qualitäten abhängig ist von den Qualitäten der Platte, so entspricht auch das intellektuelle Bild in seinen Qualitäten der Natur des intellectus possibilis; es ist etwas Geistiges, eine abstrakte Vorstellung gegenüber der konkreten sinnlichen Vorstellung im sinnlichen Erkenntnisvermögen. Daß aber das sinnliche Bild beim geistigen Erkennen mitwirkt, ist einmal Tatsache und darf uns auch nicht unmöglich erscheinen. Denn das sinnliche und das geistige Erkenntnisvermögen sind ein und derselben Seelensubstanz eingewurzelt; es ist eine Seele, welche Form, Akt des Körpers ist, es sind verschiedene Erkenntnisvermögen der einen Seele. Unser Selbstbewußtsein spricht laut dafür: Ich sehe, ich höre ... ich verstehe, ich will u. s. w., und dazu gelangen wir durch Erfassen, durch Erleben, durch „Innewerden" unserer eigenen Tätigkeit, von der aus wir einen Rückschluß auf die Natur unseres Seins machen. Den Satz: Cogito, ergo sum, hat der heilige Thomas schon lange vor Descartes entdeckt, ohne diese psychologische Tatsache als Fundament und letzten Grund der Gewißheit hinzustellen, wie es Cartesius getan hat. Der heil. Thomas sagt in Quaest. disp., de ver., qu. 10, a. 12 ad 7: „Nullus potest cogitare, se non esse, cum assensu; in hoc enim, quod cogitat, percipit se esse." (Vgl. weiter I, qu. 93, a. 7 ad 4; qu. 87.)

Weil Leib und Seele eine einheitliche Substanz bilden und die Seele in ihrer Erkenntnis auf die materielle Außenwelt angewiesen ist, wenngleich sie mit dem Verstand über die Materie hinausragt, so erklärt es sich auch, daß wir bei allen unseren, selbst den abstraktesten Vorstellungen nie ganz die sinnliche Hülle abstreifen können. Wir lehnen erfahrungsgemäß alle unsere Begriffe an irgendein Sinnenbild an, entweder an das Wort (gesprochene, geschriebene) oder an ein räumlich, zeitlich ausgedehntes Phantasiebild. Darin besteht das anthropomorphistische Vorstellen, daß der Mensch nämlich alles auf die ihm eigentümliche Weise auffaßt. (Vgl. hiezu Ude Joh., Monistische oder teleologische Weltanschauung, Graz [„Styria"] 1907, S. 106 ff., wo speziell über die anthropomorphistische Vorstellung von Gott gegenüber den Vorwürfen Haeckels abgehandelt wird.) Allein der Verstand ist imstande, Phantasievorstellung und Verstandesbegriff auseinanderzuhalten. Gerade dadurch weist sich der Mensch als sinnlich-geistiges Wesen, als Synthese zwischen Geistigem und Materiellem aus, so daß die Seele, wenn sie getrennt vom Leibe existiert, nicht mehr

bildet,[1]) ist jener Teil der Verstandeskraft, welcher durch Einwirkung auf das Phantasiebild, das Phantasma[2]), bewirkt, daß aus demselben der Allgemeinbegriff, in welchem das Wesen des Dinges erscheint, abstrahiert werden kann, daß also das Phantasma aktiv werden kann, um zu dem Erkenntnisakt mitwirken zu können. Denn das Phantasma, welches das intentionale Abbild der individuellen, objektiv in der Materie subjektierten Merkmale eines Dinges ist, kann den Verstand nicht aktuieren, welcher erfahrungsgemäß das Wesen, abstrahiert von den materiellen, das ist individuellen Eigenschaften des Dinges, aufzeigt. Über seine Natur hinaus kann das Phantasma nichts hervorbringen. Da aber das Phantasma doch mitwirkt, kann es nur als Instrumentalursache unter der Einwirkung einer höheren Ursache, das ist des intellectus agens, den Verstand zum Verstehen aktuieren,

---

als komplette Substanz gelten kann; ihre natürliche Bestimmung ist es eben, Form des Leibes zu sein (= exigitive, d. h. sie fordert), den Menschen zu gestalten.

Eben deshalb, weil die vernünftige, geistige Seele alleinige substantielle Form des Leibes ist, ihn zum Menschenleib gestaltet, darum erlischt, wenn die vernünftige Seele entflieht, auch das sensitive und vegetative Leben des Menschen. Die Potenzen der Seele haben also dem Gesagten zufolge ihre Seinsbetätigung entweder direkt, unmittelbar in der Seele, oder aber in wesentlicher Abhängigkeit von der Materie. Die vegetativen und sensitiven Potenzen gehören dem coniunctum (= Verbundenem) an, können also nach Auflösung der Synthese (Leib und Seele) nicht mehr wirksam tätig sein, ohne jedoch vernichtet zu werden. Denn sie bleiben virtute (= der Kraft nach) in der Seele, als dem integrierenden Bestandteil des coniunctum, latent sicut in principio (= als in ihrem Ausgang) oder in radice (= in ihrer Wurzel), das heißt, die Seele könnte bei allfälliger Vereinigung mit dem Leibe die vegetativen und sensitiven Vorgänge wieder aktiv betätigen. Verstand und Wille aber sind in der Seele unmittelbar sicut in subiecto (siehe oben S. 13) und werden auch in der nach dem Tode für sich allein fortlebenden Seele betätigt (siehe I, qu. 77, a. 8; qu. 89). Nur unter diesen Voraussetzungen verstehen wir die innige Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, die sich in der mannigfachsten Weise offenbart (de ver., qu. 26, a. 10), die substantielle Einheit und die sinnlich geistige Betätigung des Lebens im Menschen. Nochmals betone ich den Grundsatz: nihil in intellectu, quod non prius fuerit in sensibus, nämlich die Abhängigkeit unseres geistigen Erkennens von der Phantasie, vom phantasma. Denn darauf gründet sich der geistige Verkehr zwischen den Menschen und die Kunst, einen andern zu überzeugen, und die Forderung, abstrakte Begriffe durch Gleichnisse und Bilder, die in die Sinne fallen, zu veranschaulichen (I, qu. 84, a. 7). Das sinnliche Bild stützt eben den abstrakten Begriff.

[1]) Thomas, I, qu. 54, a. 4; qu. 79, a. 4; qu. 84, a. 6; quaest. disp., de spiritualibus creaturis, quaest. un., a. 10; de anima, quaest. un., a. 4—5.

[2]) Bezüglich des Begriffes Phantasma siehe das oben S. 17 f. und S. 53 Anm. Gesagte.

das ist fähig machen, das Wesen des erkannten Dinges zu werden. Die Scholastiker sagen: Intellectus agens abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus.[1])

Unser Verstand verhält sich bezüglich des Erkennens zunächst passiv, muß also informiert werden, um aktives Prinzip des Erkenntnisaktes sein zu können; das Intelligible (= das durch den Verstand Erkennbare) aber ist aktiv und muß als solches auf den Verstand einwirken. Mit anderen Worten: Das Verstehen selbst ist eine Tätigkeit, zu welcher der Verstand angeregt werden muß. Da aber das Sinnenbild als solches nicht direkt auf die geistige Potenz wirken kann, wie wir oben S. 17 f. kurz ausgeführt haben, wohl aber umgekehrt, so muß das individuelle Sinnenbild, das sogenannte phantasma, von welchem einmal unser Verstand auf natürliche Weise abhängt,[2]) dazu befähigt werden, das Verstehen, welches ja ein Erfassen des Wesens, des Allgemeinen, ist, zu ermöglichen. Das geschieht durch den intellectus agens, der das Phantasiebild als Instrument gebraucht,[3]) es gewissermaßen durchleuchtet, so daß die individuellen Bestimmungen fallen und das Wesen als solches erscheint.[4]) Der Verstand (intellectus possibilis), der durch diese aus der Wirkung des intellectus agens und des Phantasmas resultierende sogenannte species intelligibilis, auch species impressa genannt, aktuiert wird, ist nun imstande, zu erkennen, gewissermaßen auf diese Einwirkung durch das sogenannte verbum zu antworten, indem er sich das intentionale Sein des Gegenstandes, das Erkenntnisbild (species expressa), schafft, durch welches er das Wesen des Gegenstandes „ausdrückt" und dadurch dasselbe sich zum Bewußtsein bringt und so den

[1]) Das heißt: Der tätige Verstand abstrahiert die species intelligibilis von den Sinnesbildern des Gemeinsinnes, beziehungsweise der Phantasie. Siehe I, qu. 84, a. 6, und qu. 85, a. 1 ad 3. — Ein Analogon der Abstraktion durch den intellectus agens, beziehungsweise der Art der Einwirkung des intellectus agens auf das Phantasma liefern uns die Röntgenstrahlen, die, obwohl dem Auge nicht sichtbar, dennoch durch die Wirkung ihre Anwesenheit dokumentieren, indem sie zum Beispiel den menschlichen Körper (vergleichbar dem Phantasma) durchdringen, von den Weichteilen gewissermaßen absehen und nur das Wesentliche, die Knochen, scharf auf der photographischen Platte, die dem intellectus possibilis vergleichbar ist, erscheinen lassen.

[2]) Thomas, Quaest. disp., de ver., qu. 19, a. 21.

[3]) Thomas, Quaest. disp., de ver., qu. 10, a. 6 ad 7; I, qu. 50, a. 3 ad 3; qu. 84, a. 6 ad 3.

[4]) Thomas, Quaest. disp., de ver., qu. 10, a. 6; I, qu. 44, a. 3 ad 3; qu. 85, a. 1 ad 1.

Gegenstand ergreift und erfaßt (apprehendit). In diesem soeben geschilderten Vorgang besteht das Wesen des Erkennens. Das Erkennen ist also ein komplexer (aus Teilvorgängen zusammengesetzter) Vorgang, der formell im intellectus possibilis vollzogen wird.

Der intellectus possibilis,[1]) auch passibilis genannt (der den formellen Erkenntnisakt setzende, leidende, das ist ins Tätigsein erst überzuführende Verstand), ist jener Teil der Verstandeskraft, der intentionell gewissermaßen alles werden kann und sich dieses intentionellen Werdens bewußt wird und so den eigentlich formellen Erkenntnisakt setzt. Dem intellectus agens als dem den formellen Erkenntnisakt vorbereitenden Teil gegenüber erscheint der zum formellen Erkennen befähigte Teil des Verstandes als passiver, empfangender Teil, der erst nach stattgehabter Aktuierung den Tätigkeitsakt des Erkennens setzen kann.

Damit der intellectus agens formell erkennen könne, muß er als passiver Teil zunächst aus seiner Passivität herausgehoben werden. Das geschieht durch die species intelligibilis.

Die species intelligibilis ist die durch den intellectus agens und das phantasma zustande gekommene intentionelle Ähnlichkeit des Objektes, wodurch der passive intellectus possibilis zum Erfassen, zum Erkennen bestimmt, das heißt aktuiert wird. (Species intelligibilis est similitudo intentionalis obiecti, quae imprimi debet in intellectu possibili, ut constituatur principium proximum et completum intellectionis.) Die Spezies hat also die Stellvertretung des Objektes im Verstand, damit dieser intentionell das Objekt werden kann.

Das Verstehen selbst ist erfahrungsgemäß ein im verstehenden Subjekt sich abspielender innerer, immanenter, das ist vom Inneren ausgehender und im Inneren vollzogener Vorgang, der durch den intellectus possibilis zustande kommt, wenn er durch die species intelligibilis (species impressa) aktuiert, informiert, das heißt aktives Prinzip des Erkennens wird.

Insofern nun die species intelligibilis als Ähnlichkeit des Objektes mit dem Verstand vereinigt, gewissermaßen ihm eingedrückt ist (daher auch species impressa genannt), erfaßt der aktuierte Verstand das Ding und drückt es in sich aus, schafft sich den intentionalen „Ausdruck", das sogenannte „Verstandeswort", verbum mentale[2]) (auch species expressa genannt, weil es vom Verstand aus-

---

[1]) Thomas, I, qu. 87, a. 1; qu. 88, a. 1; I. II, qu. 50, a. 4. 5; quaest. disp., de spiritualibus creaturis, quaest. un., a. 9; de anima, quaest. un., a. 3.

[2]) Thomas, Quaest. disp., de pot., qu. 8, a. 1.

gedrückt wird), das als terminus der Tätigkeit im Verstande bleibt und durch das er (medium quo) das Objekt erfaßt. Das Verstehen als Tätigkeit muß doch etwas hervorbringen, das heißt, es muß einen sogenannten terminus operativus haben, durch welchen der Verstand gewissermaßen das verstandene Objekt geworden ist, das heißt dasselbe erkennt. Durch das verbum kommt dem immanenten Verstandesakt Transzendenz, das ist Beziehung zu dem äußeren Ding, beziehungsweise zum Wesen desselben zu. Dem verbum mentale entspricht das verbum orale, zum Beispiel dem mündlichen Wort „Baum" entspricht das Erkenntnisbild im Verstand. — Das verbum mentale aber ist nicht zu verwechseln mit der species intelligibilis; denn das verbum mentale wird durch den von der species intelligibilis aktuierten intellectus possibilis hervorgebracht. Denn das, was das Prinzip der Erkenntnistätigkeit[1]) ist, kann doch unmöglich zugleich das sein, was durch die Erkenntnistätigkeit herauskommt.

Das verbum mentale also können wir definieren als das intentionale Erkenntnisbild, das der durch die species intelligibilis aktuierte Verstand beim Erkennen aus sich hervorbringt (intentionalis similitudo vel imago rei intellectae per mentem genita), und durch welches er das Objekt erkennt.

4. Verstand (intellectus) und Vernunft (ratio). — Die Unterscheidung zwischen Verstand (intellectus) und Vernunft (ratio) ist in der Natur der Sache begründet.

Der Mensch wird als animal rationale bezeichnet. Mit ratio wird nämlich speziell der menschliche Verstand bezeichnet, als der, welcher ratiocinando, das ist durch diskursives Denken, durch Schlußfolgerungen zur Erkenntnis der Wahrheit vordringt, also durch Erkenntnis- und Vernunftgründe (rationes) von einem bereits Erkannten zu Unbekanntem vorschreitet. Also Induktion und Deduktion charakterisieren das geistige Erkenntnisvermögen des Menschen.

Das Verstehen der reinen Geister (Gott, Engel) jedoch besteht darin, daß sie die Wahrheit direkt unmittelbar in ihren zuständigen Ideen schauen, also intuitiv in ihrem Inneren lesen (intus — legere), weshalb deren Erkenntnisvermögen als intellectus bezeichnet wird.

5. Die Apperzeption. — Die einfache Sinnesempfindung oder Sinneswahrnehmung bezeichnet man auch als Perzeption,[2])

---

[1]) Thomas, Quaest. disp., de ver., qu. 4, a. 1. 2; I, qu. 34, a. 1 ad 2 u. a.

[2]) Siehe oben S. 24 f.: Perceptio von percipere (= auffassen, erfassen) ist soviel als Auffassung, Wahrnehmung, Erfassung.

sowohl subjektiv als Empfindungsvorgang wie objektiv als Empfindungsinhalt. Die Beobachtung sagt uns nun, daß wir zu den durch die Sinne übermittelten Bewußtseinsinhalten weitere bereits im Bewußtsein bereitliegende Inhalte mitverbinden und miterfassen, zum Beispiel zum Ton, den wir wahrnehmen, den Begriff Glocke miterfassen und mit ihm verbinden, indem wir den Ton auf die Glocke beziehen, oder wenn wir zum Beispiel sagen: Ich sehe einen Baum, ein weißes, süßes Stück Zucker u. s. w. Diesen psychischen komplexen Vorgang, durch welchen wir ein Wahrgenommenes auf andere bereits im Bewußtsein liegende Gegenstände beziehen und mit diesen verbinden, heißt man allgemein Apperzeption (= Miterfassung).

Wie dieser Apperzeptionsvorgang zu erklären sei, ist aus dem ersichtlich, was wir oben S. 9 und 57 über Assoziation und S. 42 f. über die Einteilung des Objektes der äußeren Sinne in das obiectum per se und das objectum per accidens gesagt haben. Er ist ein assoziierender Vorgang in den inneren Sinnen, der selbst aus der Sphäre des begrifflichen Denkens allgemeine Begriffe holt und sie mit Sinneswahrnehmungen unwillkürlich verknüpft.

Obiecta per se und obiecta communia erscheinen also beim apperzipierenden Wahrnehmen im inneren Sinne, in der Phantasie vor allem mannigfach verknüpft und vergesellschaftet mit den unwillkürlichen Verstandesbegriffen, wie sie uns in den direkten Allgemeinbegriffen[1] (universale directum) vorliegen. Diese durch allgemeine Worte bezeichneten Begriffsinhalte werden durch die Phantasie stets mit einem gewissen individuellen Inhalt ausgefüllt, indem sich ja das begriffliche Erkennen erfahrungsgemäß stets an ein Phantasiebild anlehnt. Beim Eintreffen von Sinnesempfindungen treten die soeben geschilderten Vorgänge unwillkürlich auf.

Das apperzipierende Erkennen stellt daher keine besondere für sich existierende Klasse des Erkennens dar, sondern ist einfach ein komplexes kombiniertes unwillkürliches, sinnlich-geistiges Erkennen, nicht aber ein Urteilen. Den Hauptanteil bei der Apperzeption haben die Phantasievorstellungen, die gegenüber den Sinneswahrnehmungen inhaltsärmer und daher allgemeinerer Natur sind als diese. Durch die Apperzeption bereichert sich unser Bewußtsein, indem wir Besonderes unwillkürlich mit Allgemeinerem verbinden, jenes diesem unterordnen.

[1]) Siehe oben S. 60, Anm. 2.

Zweiter Teil.

Die Psychologie des Strebens (Wollens).

§ 1. Vorbemerkungen.

Literatur: Geyser Jos., Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 2. Buch, 3. Teil: Die Akte unseres Stellungnehmens. Fühlen, Begehren, Wollen. — Goudin Ant., Philosophia, tom. III, disp. un., qu. 4, a. 3; tom. IV, tertia pars phil., qu. 1. 2, und quarta pars phil., qu. 4. — Gutberlet Konst., Die Psychologie, 1. Abt., 2. Abschn.: Das höhere Seelenleben; 2. Kap.: Das Begehrungsvermögen. — Höfler Al., Psychologie, 2. Teil, 2. Abschn.: Die Begehrungen, S. 500 ff. — Jodl Friedr., Lehrbuch der Psychologie, 2. Band, 7. Kap.: Die Willenserscheinungen der primären Stufe. — Lipps, Vom Fühlen, Wollen und Denken. — de Maria, P. Mich., Philosophia, vol. II: Phil. nat., pars altera, tract. I, qu. 6, a. 1: An appetitus sit specialis potentia animae. — Schneid Matth., Psychologie im Geiste des heil. Thomas von Aquin, 1. Abschn., 3. Kap., und 2. Abschn., 3. Kap. — St. Thomas Aqu., Quaest. disp., de ver., qu. 21—23; Summa theol., I, qu. 19. 59. 80. 82. — Wasmann E., Die Entwicklung der Instinkte in der Urwelt. „Stimmen aus Maria-Laach“, 28. Band, S. 481—493, und 29. Band, S. 248—262. 383—396; Zur mechanischen Instinkttheorie. „Stimmen aus Maria-Laach“, 60. Band, S. 169—179. 274—284. — Werner K., 2. Band, S. 450 ff. 467—502. — Wundt W., Grundriß der Psychologie. — Zigliara, Summa phil., vol. II, Psych., lib. V: De facultatibus appetitivis.

1. Die Wichtigkeit der teleologischen Naturbetrachtung. — Die Beobachtung der einzelnen Naturwesen, die Erforschung der Natur der einzelnen Dinge, die gegenseitige Beeinflussung und das Wirken eines jeden Dinges und aller zusammen nach bestimmten Gesetzen, die Ordnung, die allenthalben herrscht und die das mechanische Verhältnis von Ursache und Wirkung auch als ein nach Zwecken geregeltes erkennen läßt, drängt uns zum Schlusse, daß das Sein und Geschehen in der Natur überhaupt nur als ein teleologisches ohne Widerspruch erklärt und begriffen werden könne. Nur der Teleologe vermag das Strebevermögen zu begreifen, da ein Strebevermögen ohne Zweck, ohne Ziel (finis), ohne zweckstrebiges Handeln nicht denkbar ist.

2. Das Gute. Der Zweck. Das Ziel. — Eine unbefangene Naturbeobachtung zeigt uns, daß jedes Naturwesen durch seine Natur auf einen bestimmten Zweck hingeordnet ist und das Streben in sich hat, diesen Zweck real zu erreichen. Das erschließen wir aus den Handlungen (operationes), Bewegungsvorgängen der einzelnen Wesen. Für jedes Einzelding gibt es etwas, das ihm seiner Natur nach zukommt, was seinem Sein zuträglich ist (convenit),[1]) was es zu erreichen sucht durch die ihm innewohnenden Kräfte.[2]) Das, was einem Ding zukommt, ihm zuträglich ist, nennen wir kurzweg das „Gut" (bonum). Das „Gute" und das „Ziel" fallen zusammen, indem ja Ziel nichts anderes bedeutet als den „Gegenstand des Strebens" und jedes Ding erfahrungsgemäß nur das anstrebt, was gut, ihm zukömmlich ist. Daher der bekannte scholastische Grundsatz: Omnia entia appetunt bonum (= jedes Ding strebt das Gute an), wodurch sich die scholastische Lehre des Begehrens als Eudämonie, als Glückseligkeitslehre, in gewissem Sinne als „Werttheorie" charakterisiert. Dementsprechend heißt es: Bonum est id, quod omnia appetunt (= gut ist das, was alle Wesen anstreben). Das Gut aber, nach dem jedes Ding strebt, fällt zusammen mit dem Begriffe Zweck. Denn um eines Gutes willen handelt jedes Ding.[3])

Die Hinordnung (inclinatio) auf ein Gut kommt von der Form, durch welche die an und für sich indifferente Materie bestimmend gestaltet wird. Sowohl die leblose wie die belebte Materie wird in ihrer Betätigung vom Zweck geleitet, der sich als das, beziehungsweise als ein dem Dinge zukömmliches Gut erweist. Der Endzustand ist aber schließlich jenes Gut, in welchem das Ding gewissermaßen ruht, und dem es so lange zustrebt, bis es ihn erreicht (omnia entia appetunt finem). So strebt die leblose Materie durch die ihr innewohnenden chemischen und physikalischen Kräfte den stabilen Zustand des Gleichgewichtes an, wird natürlicherweise dazu getrieben. Ist er erreicht, so hört die Bewegung der Atome und Molekel auf. Der belebte Stoff, die Lebewesen aber zielen durch ihre Bewegungen auf einen Zustand möglichst großer Labilität der Atomverbindungen ab, da nur dadurch das Leben garantiert erscheint; die einzelnen Teilverrichtungen des Lebewesens sind dem Ganzen als solchen untergeordnet, tragen bei zur Erhaltung des Individuums; die Tätigkeit des Ganzen aber zielt wieder weiter ab auf die Erhaltung der Art. Das ergibt sich aus der teleologischen Betrachtung der Stellung, welche das Einzelwesen im Universum einnimmt. Denn von der hohen Warte der teleologischen Weltbetrachtung aus gewinnen wir erst das richtige Verständnis für alles Sein und Geschehen in der Welt.

---

[1]) Thomas, Quaest. disp., de malo, qu. 6, a. 1.

[2]) Thomas, Summa contra gent., III, 24.

[3]) Thomas, Summa contra gent., III, 2—3.

3. **Verschiedene Arten des Strebevermögens bei den Lebewesen.** — Innerhalb der Reihe der Lebewesen erscheint das Strebevermögen (appetitus) abgestuft; anders erreicht die Pflanze, anders das Tier und der Mensch sein Ziel; in jedem Falle aber ist das Ziel durch die Natur selbst, also schließlich auch durch den Schöpfer der Natur, gesteckt. Die Natur ist ja das unmittelbare Prinzip der Betätigung des Strebens nach dem Gute, und die teleologische Weltanschauung führt alles Sein und Geschehen logisch auf die erste, oberste Zweckursache, auf den Schöpfer zurück. Wie die Beobachtung zeigt, betätigen Tier und Mensch ihr Strebevermögen gemäß ihrer Erkenntnis (Sinnen-, bzw. Verstandeserkenntnis), durch welche ihnen das Gut vorgehalten wird.

Das Strebevermögen von Tier und Mensch ist ein spezielles, vom natürlichen Strebevermögen und apprehensiven Vermögen verschiedenes Seelenvermögen.[1]) Das tierische Strebevermögen ist durch den Instinkt[2]) charakterisiert, während wir das charakteristische Strebevermögen des Menschen als Wille, als freies, vernünftiges Strebevermögen, als freie Selbstbetätigung bezeichnen, neben welchem sich aber auch noch ein niederes Strebevermögen, die Affekte oder Leidenschaften (passiones), betätigt.

Immer und überall, vom Element und Atom angefangen bis hinauf zur Pflanze, zum Tier, zum Menschen knüpft sich das Strebevermögen an Bewegung, an den Umsatz von Energie. Die Natur als solche wirkt sich aus nach strengen, notwendigen Gesetzen, ihr aufgedrückt durch den Urheber der Natur; also ist sie unwandelbar von außen her determiniert. Die Natur kennt keine Freiheit; für sie gilt das Gesetz der Notwendigkeit; also unterliegt ihm auch der Wille, insofern er Natur ist. Jeder Natur, und das erschließen wir logisch aus der Art und Weise, wie die einzelnen Wesen ihr Strebevermögen betätigen, sich ihrer Natur gemäß auswirken — entspricht ein Endzustand als der einzig angemessene, ein Zustand, der dem Wesen des betreffenden Dinges entspricht und auf den es mit seinem ganzen Wesen hingerichtet ist. Hat das Ding diesen Zustand erreicht, so ist sein ihm von Natur zukommendes Strebevermögen (naturalis inclinatio oder appetitus naturalis) erfüllt. Das und nichts anderes will die Scholastik sagen, wenn sie folgende Sätze gebraucht: Inclinatio naturae est determinata ad unum (= die Neigung der Natur ist auf eines hin-

[1]) Thomas, I, qu. 78, a. 1 ad 3; qu. 80, a. 1—2.
[2]) Siehe oben S. 55 f. die Ausführung über das Wesen des Instinktes.

gerichtet) oder inclinatio in finem consequens formam naturalem et physicam est determinata ad unum (= die Hinneigung zum Endziel, die gegeben ist durch die natürliche physische Form, ist eindeutig auf eines hingerichtet) und ähnliche. Dieses natürliche, auf ein bestimmtes Ziel hingerichtete Strebevermögen, Hingeneigtsein, aber ist gegeben durch das Form gebende Prinzip, da ja dieses die Natur des Dinges bestimmt und es zu eindeutig bestimmter zweckmäßiger Tätigkeit befähigt, durch welche sich eben das natürliche Strebevermögen offenbart (operatio sequitur formam). So kommt also auch jedem Seelenvermögen, abgesehen vom sinnlichen und vernünftigen Strebevermögen, ein natürliches Strebevermögen (appetitus naturalis) zu, das ganz unabhängig von der Erkenntnis sich betätigt.[1])

Von der allgemeinen Art des Strebevermögens, das jedem Naturwesen zukommt, sprechen wir in diesem Abschnitt nicht, sondern von jenem speziellen Strebevermögen, das sich an die Erkenntnis knüpft. Dieser Erkenntnis des Gutes entsprechend betätigt sich das Strebevermögen entweder notwendig oder frei, je nachdem nämlich die Erkenntnis nur einen Gegenstand als zukömmlich vorstellt, wie es bei der Sinneserkenntnis der Tiere der Fall ist, oder indifferent mehrere Teilgüter vorhält, wie es bei der Verstandeserkenntnis des Menschen der Fall ist.

§ 2. Das vernünftige Strebevermögen (Wille).

1. Der Wille als Potenz.

Literatur: Ach Narziß, Über die Willenstätigkeit und das Denken. — Carneri B., Gefühl, Bewußtsein, Wille. — Feldner, Die Lehre des heil. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen. — Geyser Jos., Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 2. Buch, 3. Teil, 20. Kap.: Das Wollen. — Goudin Ant., Philosophia, tom. III, disp. un., qu. 4, a. 3. — Höffding, Dr. Har., Psychologie, VII.: Die Psychologie des Willens. — Jodl Friedr., Lehrbuch der Psychologie, 2. Bd., 12. Kap.: Die Willenserscheinungen der sekundären und tertiären Stufe. — Knauer V., Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie, XIV.: Der menschliche Wille. — de Maria, P. Mich., Philosophia, vol. II: Phil. nat., pars altera, tract. I, qu. 6, a. 2. — Mausbach Jos., Divi Thomae Aqu. de voluntate et appetitu sensitivo doctrina. — Meumann, Dr. E., Intelligenz und Wille, 2. Abschn.: Der Wille und sein Verhältnis zur Intelligenz. — Pesch Tilm., Institutiones psychologicae, pars altera, lib. II, disp. prima: De voluntate ut potentia. — Pfänder Al., Phänomenologie des Wollens. — St. Thomas Aqu., Summa theol., I, qu. 19. 59. 80. 82; qu. 107, a. 1; I. II, qu. 1—6. 8—9. 17, a. 5; quaest. disp., de ver., qu. 22;

[1]) Thomas, I, qu. 80, a. 1 ad 3; I. II, qu. 26, a. 1; qu. 30, a. 1 ad 3.

opusculum de potentiis animae, c. VII: De voluntate et libero arbitrio, quod sunt idem. — Wildauer Tob., Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Plato und Aristoteles. — Zigliara, Summa phil., vol. II, Psych., l. V, c. II.

1. Definition des Willens. — Als Wille bezeichnen wir jenes Vermögen der Seele, welches seiner Natur nach zu einem vom Verstand erkannten Gut hingeordnet ist. Darin liegt im allgemeinen das Wesen des Willens, und darum heißt man ihn auch kurzweg das vernünftige Strebevermögen (appetitus rationalis), womit schon die innere Abhängigkeit des Willens von der Vernunft deutlich ausgesprochen ist. (Siehe die Ausführung weiter unten unter 3!)

2. Der Wille als passive Potenz. — Da das Objekt unseres Willens bereits vorliegt — denn er strebt nach dem vom Verstand vorgestellten Gut, nach dem Ziel —, so ist es klar, daß unser Wille objektiv, in bezug auf das Objekt als passive Potenz bezeichnet werden muß; das Objekt trifft den Willen passiv indifferent, er hat die Möglichkeit, dies oder jenes oder gar keines der vorgestellten Objekte wählen zu können, wie wir noch des näheren bei Betrachtung der Freiheit ausführen werden. Die Objekte bewegen den Willen allerdings nicht notwendig. Denn bezüglich seiner Tätigkeit ist der Wille ein aktives Vermögen ganz besonderer Art, vorausgesetzt, daß er sich betätigt; denn solange er den Akt nicht hat, ist er passive Potenz. Ist er aber aktuell, aktiv, so kann er erst seine Indifferenz gegenüber seinem Akt und seinem Objekt betätigen, indem er Herr seiner Betätigung ist oder, mit anderen Worten, aktiv indifferent, frei ist.

3. Das Spezifische der Hinneigung des menschlichen Willens. — Das Spezifische der Hinneigung des menschlichen Willens besteht darin, daß er sich selbst frei betätigt, sich die Betätigung, das heißt die Neigung zum Ziel selbst bestimmt, also wollen oder nicht wollen kann. Das Spezifische des Willens liegt in der Selbstbestimmung. Dadurch unterscheidet sich der Wille vom Strebevermögen der Tiere. An und für sich ist der Wille zu keinem bestimmten Akt determiniert; er determiniert sich, wie die Selbstbeobachtung lehrt, vielmehr selbst seinen Akt. Und mit Bezugnahme auf diese freie Selbstbestimmung können wir sagen: Der Wille ist jenes Strebevermögen, welches sich die Hinneigung zu einem vom Verstand erfaßten Gut selbst bestimmt. Die mögliche Hinneigung, daß er sich hinneigen kann, kommt dem Willen von Natur aus zu; die aktive Hinneigung bestimmt er sich selbst.

4. Abhängigkeit der Betätigung des Willens vom Verstand. — Der Wille kommt nur dann in Tätigkeit, wenn der Verstand ihm ein Gut vorhält nach dem bekannten scholastischen Ausspruch: Nihil volitum, quin praecognitum (= es ist nichts gewollt, was nicht vorher erkannt ist) oder: Ignoti nulla cupido (= was man nicht kennt, das kann man nicht begehren). Es fragt sich nur, wie das Abhängigkeitsverhältnis des Willens vom Verstand aufzufassen sei, wie der Wille an der Vernunft teilnehme.

Der Wille ist eine passive Potenz und jede passive Potenz kann sich nur dann betätigen, wenn ihr das Objekt vorgeführt wird. Die Analyse des Willensaktes sagt: Objekt des Willens ist das als Ziel erkannte Gut. Der Intellekt bewegt den Willen nicht als wirkende Ursache (non efficaciter), sondern bloß dadurch, daß er ihm das Objekt als erstrebenswertes Gut hinstellt (propositione obiecti), ohne jedoch dadurch die Selbstbestimmung des Willens aufzuheben. Der Einfluß des Verstandes ist demnach ein rein objektiver und dadurch spezifikativer, das heißt, der Verstand bewegt den Willen per modum finis,[1]) und zwar so, daß der Wille, wenn er subjektiv, aus freier Selbstbestimmung das vorgestellte Gut wählt, nicht zugleich ein anderes anstreben kann; der Akt erscheint durch dieses Objekt als ein ganz bestimmter, also spezifizierter Akt. Die Spezifizierung des Willensaktes durch das Objekt kann demnach erst nach gehabter Selbstbestimmung stattfinden, die ihrerseits nur vom Willen selbst abhängt.

Wer also an den Willen eines andern herantreten will, ihn bestimmen will, kann es einzig und allein nur, indem er an die Vernunft herantritt und ihr ein Gut vorstellt; nur durch Überzeugung des Verstandes kann es gelingen, einen bestimmten Willensentschluß in einem fremden Willen hervorzurufen, die Selbstbestimmung eines andern zu beeinflussen.

5. Verhältnis des Willens zum Objekt, das Formalobjekt des Willens. — Die Objektsphäre unseres Willens ist unbegrenzt, denn der begehrenswerten Dinge gibt es so viele. Sie alle aber sind begehrenswert, weil sie gut sind, weil sie uns in irgendeiner Weise zukömmlich sind. Keines der uns umgebenden Objekte vermag aber unser Strebevermögen vollends zu erschöpfen; sie alle sind wohl Güter, aber keine vollkommenen, sondern nur Teilgüter. Ja noch mehr: Was uns heute gut erscheint, kann uns morgen als schlecht erscheinen — wir wenden uns wieder ab. Und so irrt unser Wille

---

[1]) Thomas, I, qu. 82, a. 4.

von Gut zu Gut, er treibt den Verstand an, nach neuen Gütern auszulugen.

Die Möglichkeit, daß der Wille überhaupt streben, sich selbst bestimmen kann, ist auf Gott, den Urheber des Willens, zurückzuführen. Der Wille besitzt eben eine bestimmte Natur. Als Natur ist er aber wie jedes andere Naturding infolge der ihm eigentümlichen Form eindeutig bestimmt, also als Potenz auf ein bestimmtes Formalobjekt hingerichtet. Das Formalobjekt für eine Potenz ist gegeben durch die Antwort auf die Frage, warum dieses oder jenes konkrete Objekt Gegenstand dieser oder jener Potenz sei. Die Erfahrung sagt uns, daß der Wille als solcher alles, was er anstrebt, nur deshalb anstrebe, weil es gut ist. Das Gute (bonum) ist das Formalobjekt für unsern Willen;[1]) „nach dem Guten zu streben", ist seine Naturanlage, fällt also nicht unter die freie Selbstbestimmung des Willens. Sowenig es dem Willen möglich ist, seine Natur aufzuheben, aus seiner Natur herauszufahren, ebensowenig kann der Wille etwas wollen, weil es nicht gut ist. Der Wille ist notwendig auf das Gute als solches hingerichtet. Das darf aber nicht so verstanden werden, als wenn der Wille aktuell immer das Gute wolle. Diese natürliche inclinatio ad bonum in genere (= Hinneigung zum Allgemeingut, d. i. zum Guten als solchem) oder ad bonum universale, wie die Scholastik sich auszudrücken pflegt, ist kein Akt, sondern ist bleibende natürliche, also notwendige Disposition des Willens, und will nur besagen, daß, wenn der Wille etwas anstrebt, er es deshalb will, weil es gut ist und als solches vom Verstand ihm vorgestellt ist. Gegen das Gute als solches (bonum universale) kann der Wille nicht indifferent sein. Wohl aber kann der Wille seine Indifferenz den Teilgütern (bona particularia) gegenüber zur Geltung bringen. Also etwas strebt der Wille mit Notwendigkeit[2]) an, anderes aber frei.

Tatsächlich aber existiert für den Willen in diesem Leben kein Objekt, welches er mit absoluter Notwendigkeit anstreben müßte. Das bonum in genere, das bonum universale existiert für den Willen in diesem Leben nicht als konkretes Gut. Hinsichtlich aller Güter, welche dem Willen von der Ver-

[1]) Thomas, I, qu. 48, a. 5; qu. 51, a. 2; qu. 105, a. 4; qu. 106, a. 2; I. II, qu. 1, a. 6; qu. 5, a. 8; qu. 8, a. 1. 2.

[2]) Notwendig ist das, was nicht nicht sein kann. Alles, was zur Natur gehört, ist absolut notwendig. Eine andere Art der Notwendigkeit ist die bedingungsweise (hypothetische).

nunft vorgestellt werden können, selbst in Hinsicht auf Gott, das letzte Ziel des Menschen, ist der Wille in diesem Leben frei, denn es sind lauter Teilgüter, die er infolge der Abstraktion des Verstandes nicht als allseitig gut erkennt. Freilich, wenn das bonum in genere, das allseitig Gute, dem Willen vorgestellt würde, dann müßte der Wille es wollen: ich bemerke ausdrücklich, wenn das Allgemeingut vorgestellt würde. Denn schließlich kommt es doch wieder auf den Willen an, da er den Verstand dazu vermögen kann, nicht über das Allgemeingut nachzudenken. Und darum müssen wir sagen: In bezug auf seine Tätigkeit (quoad exercitium actus) gibt es überhaupt für den Willen absolut keine Notwendigkeit, das heißt, das Objekt beeinflußt den Willen nur dann, wenn er tätig ist; das Tätigsein bezüglich des Objektes hängt aber ganz und nur von der Selbstbestimmung des Willens ab. Subjektiv ist demnach der Wille vollständig frei. Also was immer für ein Gut kann den Willen nur dann bestimmen, wenn er überhaupt das Gut begehren will. Und nur so begreifen wir, daß der Wille subjektiv vom allgemeinen Gut mit Notwendigkeit bewegt wird, vorausgesetzt nämlich, daß er es will. Objektiv freilich hat das allgemeine Gut als solches immer die Fähigkeit, den Willen notwendig zu bestimmen. Daß es aber in der Tat, also subjektiv den Willen bewege, hängt vom Willen selbst ab, da er die Gedanken von diesem Gut ablenken kann. Stellte aber einmal der Verstand ein Gut dem Willen vor, an dem absolut nichts Schlechtes zu finden wäre, also das allseitig Gute, so müßte es der Wille notwendig umfassen, da diesem Gut gegenüber die Indifferenz des Willens vollständig aufgehoben wäre und sich nur sein natürliches Streben voll und ganz betätigen müßte.

Wir können also sagen: Objektiv genommen, bewegt das Allgemeingut (bonum universale) den Willen mit absoluter Notwendigkeit; allein subjektiv genommen, bleibt der Wille auch dem Allgemeingut gegenüber frei; die notwendige Betätigung des Willens gegenüber dem Allgemeingut ist nur eine hypothetisch notwendige Betätigung (wenn er es will, will er es notwendig; daß er es aber wolle, hängt von der Selbstbestimmung des Willens ab).

Die natürliche Hinordnung des Willens zum Guten als solchem hindert also die Freiheit durchaus nicht, ist vielmehr die natürliche Grundlage der freien Selbstbestimmung. Die objektive Bewegung des Willens kann nur erfolgen unter Voraussetzung der subjektiven Be-

wegung. Diese allerdings kann sich nur dann betätigen, wenn das Objekt als erstrebenswertes Gut vorgestellt wird. Es hängt also vom Willen ab, die Spezifizierung seines Aktes durch dieses oder jenes Objekt zuzulassen.

2. Indifferenz.

1. *Das Wesen der Indifferenz. Passive und aktive Indifferenz.* — Wenn der Wille frei handeln soll, so muß er sich in einem Zustand der Indifferenz gegenüber dem Objekt und seinem eigenen Akt gegenüber befinden. Wäre der Wille bezüglich eines Objektes, das ihm vorgestellt wird, eindeutig bestimmt, müßte er handeln, so wäre er nicht indifferent, nicht frei. Indifferent sein steht im Gegensatz zum „notwendig sein" und bedeutet „sich gleich verhalten" irgend etwas gegenüber; es bezeichnet also ein „nicht bestimmt sein", entweder als Vollkommenheit oder Unvollkommenheit.

Die Materie zum Beispiel ist indifferent gegenüber der Ruhe oder gegenüber der Bewegung — sie verhält sich beiden gegenüber passiv, muß also zum einen oder zum andern erst determiniert werden, besitzt die Indifferenz als Unvollkommenheit. Der Wille kann dies oder jenes Objekt auswählen oder gar keines; er verhält sich bezüglich seiner Wahl aktiv, besitzt die Indifferenz als Vollkommenheit. Also haben wir zunächst zwischen *aktiver* und *passiver Indifferenz* zu unterscheiden — die aktive, welche jedem aktiven Vermögen eignet, wenn es sich gleich verhält mehreren Wirkungen gegenüber — die passive, die sich gleich verhält verschiedenen Determinierungen (= Bestimmungen) gegenüber.

2. *Objektive und subjektive Indifferenz.* — Eine weitere Einteilung der Indifferenz ergibt sich aus dem Verhältnis zwischen Potenz und ihrem Objekt. Von *objektiver* Indifferenz sprechen wir, wenn das der Potenz vorgestellte Objekt keinen bestimmenden Einfluß auf den Akt der Potenz ausübt, also das Objekt der terminus einander entgegengesetzter Akte der Potenz sein kann, wie es zum Beispiel beim Willen der Fall ist, wo ein und dasselbe Objekt Gegenstand des Wollens oder Nichtwollens sein kann. Die *subjektive Indifferenz* jedoch bezeichnet jenes Verhalten der Potenz, demzufolge die Potenz so über ihren Akt verfügt, daß sie das Objekt annehmen oder zurückweisen kann.

3. *Die Indifferenz der Potenzen hinsichtlich der Objekte und der Tätigkeit. Physische und moralische*

Indifferenz. — Betrachten wir die Potenz in Hinsicht auf ihre Akte, so unterscheiden wir die Indifferenz in eine solche, die sich auf die Spezifizierung durch das Objekt, also auf konträre spezifisch verschiedene Akte der Potenz, bezieht und eine solche, die sich auf das Tätigsein, beziehungsweise Nichttätigsein, also auf kontradiktorisch entgegengesetzte Akte der Potenz, bezieht (in der Scholastik als indifferentia quoad specificationem seu contrarietatis und indifferentia quoad exercitium actus seu contradictionis bezeichnet). Schließlich können wir auch noch die physische und die moralische Indifferenz hervorheben; die erste bezieht sich auf die physische Möglichkeit einer Potenz, sich zu betätigen oder nicht zu betätigen; die letztere bezeichnet die Möglichkeit, moralisch gut oder schlecht zu handeln.

3. Die Willenshandlungen. Das Willentliche.

1. Einteilung der Willenshandlungen. — Wir unterscheiden zwischen actus hominis und actus humani. Actus humani sind alle mit Freiheit vom Menschen gesetzten Akte. Sie sind entweder actus eliciti, das heißt direkt freie Wollungen, das ist vom freien Willen unmittelbar gesetzte Akte (wollen, nichtwollen, dieses oder jenes wollen) oder actus imperati, das ist mit freiem Willen von anderen der Herrschaft des Willens unterworfenen Potenzen ausgeführte, also vom freien Willen befohlene Handlungen (sehen, hören, essen u. s. w.).

2. Die verschiedenen Arten des „Willentlichen" (voluntarium). — Wir müssen noch kurz die Frage beantworten, wie etwas dem Willen als Ursache zugeschrieben werden könne. Jeder Akt, der als Wirkung vom Willen als Ursache mit Erkenntnis des Zieles ausgeht, wird mit Rücksicht darauf als actus voluntarius, als willentlicher Akt bezeichnet. Das voluntarium, das vom Willen Gewollte, das ist vom Willen Verursachte, deutet nur den kausalen Zusammenhang mit dem Willen an, ohne auf die Modalität des Gewollten Rücksicht zu nehmen. Denn wir unterscheiden ein voluntarium necessarium und ein voluntarium liberum (actus humani), welch letzteres sich in den actus eliciti und actus imperati findet. Manches will der Mensch notwendig (bonum universale), manches frei.

3. Das Willentliche und der Zwang. — Da jeder Akt des Willens als „willentlich", der innersten Natur des Willens

entsprechend, als voluntarius zu bezeichnen ist, so ist es einleuchtend, daß ein Willensakt als solcher nie und nimmer gewalttätigen, physischen Zwang (violentia seu coactio) erleiden könne, da ein und derselbe Akt nicht zugleich der Neigung des Willens gemäß (spontan) und ihr entgegengesetzt sein kann. Denn „gewalttätig" bedeutet soviel als: entgegen der natürlichen, inneren Neigung. Daß aber vom Willen ausgelöste Akte anderer Potenzen (actus imperati) der physischen Gewalt unterstehen können, bedarf keines Beweises; der Eingesperrte, Gefesselte kann nicht seine Glieder bewegen, wie er es wollte und könnte, wenn er nicht gefesselt wäre.

4. Die Wahlfreiheit.

Literatur: Ayrer Sam., Das Problem der Willensfreiheit mit besonderer Berücksichtigung seiner psychologischen Seite. — Beck A., Die menschliche Willensfreiheit. — Dressel L., Die neueste Energetik und die chemische Willensfreiheit. „Stimmen aus Maria-Laach", 50. Bd., S. 23—46. — Dummermuth, S. Thomas et doctrina praemotionis physicae. — Feldner G., Die Lehre des heil. Thomas über die Willensfreiheit. — Geyser Jos., Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 2. Buch, 3. Teil, 20. Kap., § 4—5. — Gloßner, Zur Theorie des Bewußtseins im allgemeinen und der Willensfreiheit im besondern (Commers Jahrb. f. Phil., 6. Bd., S. 221—245); Das sogenannte Gesetz der Erhaltung der Kraft und sein Verhältnis zur Psychologie (Commers Jahrb. f. Phil., 18. Bd., S. 277—284). — Goudin Ant., Philosophia, tom. IV, tertia pars phil., qu. 2; quarta pars phil., qu. 4. — Gutberlet K., Die Willensfreiheit und ihre Gegner; Die Psychologie, 1. Abteil., 2. Abschn., 2. Kap.: Das Begehrungsvermögen. — Heinzel G., Versuch einer Lösung des Willensproblems u. s. w. — Hildebrand Hugo, Aristoteles' Stellung zum Determinismus und Indeterminismus. — Höffding Har., Psychologie, VII.: Die Psychologie des Willens. — Höfler Al., Psychologie, 2. Teil, 3. Abschn., § 80 ff.: Das Problem der Willensfreiheit, S. 554 ff. — Huber Aug., Die Hemmnisse der Willensfreiheit. — Jerusalem Wilh., Lehrbuch der Psychologie, 3. Abschn.: Die Psychologie des Willens, § 77: Die Freiheit des Willens. — Knauer Vinz., Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie, XIV.: Der menschliche Wille. — Lehmen Alf., Lehrbuch der Philosophie, 2. Bd.: Psychologie, 2. Teil, 2. Abhandl., 3. Abschn.: Das geistige Begehrungsvermögen. — de Maria, P. Mich., Philosophia, vol. III: Theol. nat., tract. II, qu. 4, a. 4. 5; vol. II: Phil. nat., pars altera, tract. I, qu. 6, a. 3—4. — Müffelmann Leop., Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie. — Pesch Tilm., Institutiones psychologicae, pars altera, lib. II: De appetitu intellectivo. — del Prado, Characteres essentiales physicae praemotionis iuxta doctrinam Divi Thomae (Commers Jahrb. f. Phil., 16. Bd., S. 51—80); De natura physicae praemotionis (ebenda S. 216—233); De diversis perfectionis gradibus in physica praemotione (ebenda S. 329—352); De concordia physicae praemotionis cum libero arbitrio (ebenda 17. Bd., S. 61—91. 301—323). —

Rohland Woldem., Die Willensfreiheit und ihre Gegner. — Schneemann Gerh., Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Kontroverse („Stimmen aus Maria-Laach", 9. Ergänzungsheft 1879 und 13. u. 14. Ergänzungsheft 1880). — Schneid Matth., Psychologie, 2. Abschn., 3. Kap.: Das höhere Begehren oder der Wille. — Schneider, Dr. C. M., Die praemotio physica nach Thomas (Commers Jahrb. f. Phil., 1. Bd., S. 137—175); Applikation oder Concursus (Commers Jahrb. f. Phil, 3. Bd., S. 448–460; 4. Bd., S. 75–88). — Schütz C., Die Unfreiheit und Freiheit des menschlichen Wollens. — Sommer Hugo, Über das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit und deren moderne Widersacher. — St. Thomas Aqu., Summa theol., I, qu. 83; I. II, qu. 10–17; Summa contra gent., I, 88; II, 47. 48; III, 89; quaest. disp., de ver., qu. 22. 24; de malo, qu. 6. — Ude, Dr. Joh., Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus humanae voluntatis. — Windelband W., Über Willensfreiheit. — Wundt, Grundriß der Psychologie, § 14: Die Willensvorgänge. — Zigliara, Summa phil., vol. II, psych., l. V, c. II, a. 3. 4; theol. nat., l. III, c. IV, a. 3—9. — Žmavc, Die psychologisch-ethische Seite der Lehre Thomas' von Aquin über die Willensfreiheit (Commers Jahrb. f. Phil., 13. Bd., S. 444—460).

1. Determinismus. Indeterminismus. — „Wir besitzen die Wahlfreiheit, weil wir ein Objekt nehmen können, während wir ein anderes zurückweisen, mit anderen Worten, auswählen können", so schreibt der heil. Thomas[1]). Es fragt sich nun, ob unser Wille in der Tat diese Wahlfreiheit besitze, wie sie von den Indeterministen verteidigt wird, oder ob nicht doch die Deterministen recht haben, welche meinen, daß jeder Willensakt durch die persönliche Anlage und die äußeren Umstände eindeutig kausal-mechanisch bestimmt sei.

Offner M.[2]) schreibt zum Beispiel, „daß jedes einzelne Wollen bestimmt, determiniert ist einerseits durch die teils ererbte, teils durch Umgebung, Erfahrung, Selbsterziehung erworbene, persönliche Eigenart, den ‚empirischen Charakter' (Kant) und andererseits durch die damit in Wechselwirkung tretende, ihrerseits wieder durch die vorangehenden Zustände des Universums bedingte Außenwelt". Freiheit des Wollens im Sinne des Determinismus ist nach Offner M.[3]) „Verursachtsein unseres Wollens nur durch unsere unveränderte und ganze Persönlichkeit" oder „frei ganz allgemein können wir einen Menschen nennen, ohne jede Beziehung auf eine spezielle Tat, wenn und insoweit nichts in ihm oder außer ihm vorhanden ist, was seine Persönlichkeit hemmt und beschränkt und zwingen könnte, sich anders zu entscheiden, als sie es täte ohne jene hemmenden oder zwingenden Umstände — also wenn er im Vollbesitze seiner geistig-sittlichen Kräfte sich befindet und fremde bestimmende Einwirkung nicht existiert" oder mit noch

[1]) Thomas, I, qu. 83, a. 3.

[2]) Offner M., Willensfreiheit, Zurechnung und Verantwortung, S. 9 ff.

[3]) Ebendaselbst S. 8.

anderen Worten:[1]) „Wir definieren die Freiheit des Wollens als jenen Zustand, in dem der Mensch so und nicht anders will, als es in seiner Natur, seiner wahren, unveränderten und unbehinderten Persönlichkeit liegt, wenn er also so will, wie er will, wenn er nicht nur unter keinerlei von außen her zwingenden Einflüssen steht, sondern auch in keinem abnormen, seine Individualität verändernden Zustand sich befindet, wenn er so will, wie wir ihn haben wollen sehen in so und so vielen Fällen, wo wir weder jene Beschränkung noch die Veränderung zu konstatieren vermochten."

Willenstätigkeit ist demnach — im Sinne aller Deterministen, und dazu zählen die Monisten — materieller Energieumsatz.[2]) Der indeterministische Begriff der Willensfreiheit, demzufolge die Freiheit sich in der Selbstbestimmung äußert, soll — nach der Behauptung der Deterministen — als ursachloses Wollen charakterisiert sein. So schreibt zum Beispiel Offner M.[3]): „... in diesem metaphysischen Freiheitsbegriff[4]) wird der Nachdruck vom Fehlen einer fremden Ursache verlegt auf das Fehlen einer Ursache überhaupt ... Die Anerkennung der Möglichkeit dieser metaphysischen Freiheit kennzeichnet den Indeterminismus."

Mit welchem Rechte die Deterministen diesen Anwurf gegen den indeterministischen Freiheitsbegriff erheben, wird der weitere Verlauf unserer Ausführung ergeben. Hier sei nur die Frage aufgeworfen, ob etwa die Selbstbestimmung, welche nach der Lehre der Indeterministen dem Willen eignet, keine Ursache sei, ob sie nicht vielmehr die hinreichende Ursache der Willensfreiheit sei.

---

[1]) Ebendaselbst S. 3 u. 4.

[2]) Die Willensfreiheit im deterministischen Sinne ist ein Rechenexempel, geregelt nach unwandelbaren Naturgesetzen, wie es Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft" (Kehrbach, S. 439 ff.) hervorhebt, indem nach ihm „alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt sind, und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, es keine einzige menschliche Handlung geben würde, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charakters gibt es also keine Freiheit ..." Jede zukünftige Willenshandlung würde demnach zu berechnen sein, wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis. (Siehe Apel Max, Kants Erkenntnistheorie und seine Stellung zur Metaphysik, Berlin [Mayer & Müller] 1895, S. 129: Über Kants Lehre von der Willensfreiheit.) Carneri B., Gefühl, Bewußtsein, Wille, Wien (Braumüller) 1876, S. 3, spricht ganz im Sinne Kants und im Sinne aller Monisten, wenn er also sagt: „Die Wissenschaft kennt keine Lebenskraft mehr, aber auch keine tote Natur; sie kennt nur mehr latente und freigewordene Arbeit, Arbeitsanhäufung und Arbeitsabgabe; und den daraus sich ergebenden Vorgang nennt man in der Mechanik Bewegung, in der Chemie Prozeß, in der organischen Natur bei den Pflanzen Vegetation, bei den Tieren Leben." — Über den deterministischen Freiheitsbegriff siehe besonders Windelband Wilh., Über Willensfreiheit.

[3]) Offner M., Willensfreiheit, Zurechnung und Verantwortung, S. 9.

[4]) „Metaphysisch" im Sinne Offners genannt, weil er nicht mit Mikroskop und Sonde oder Retorte gefunden werden kann.

2. Der Beweis für die Willensfreiheit. — Den Beweis für die Existenz der Willensfreiheit führen wir am greifbarsten aus unserem Bewußtsein, a posteriori, induktiv, während die gegenteilige Meinung der Deterministen sich ad absurdum führen läßt. Denn wir erleben einfach die Tatsache, daß wir frei sind.[1] Doch ein Beweis für die Willensfreiheit läßt sich, im Grunde genommen, nicht führen und ist auch nicht notwendig, denn die Willensfreiheit ist eine evidente Tatsache, die jedem durch das eigene Bewußtsein gegeben ist; man kann sie leugnen — aber nicht Beweise gegen sie vorbringen. Wer die Willensfreiheit leugnet, leugnet sie eben, weil er sie in der Theorie leugnen will — in der Praxis jedoch verleugnet er sie nie; ja selbst, indem er leugnet, betätigt er seine Freiheit.

Die Gründe a priori dafür, daß der Wille wirklich frei sei, ergeben sich aus dem Einblick in das Wesen der a posteriori erschlossenen tatsächlichen Willensfreiheit. Indem wir nun in folgendem in das Wesen der Willensfreiheit einzudringen suchen, geben wir nichts anderes als eine psychische Analyse unseres Willensaktes und eben dadurch, wenn man es schon so nennen will, einen Beweis für die Freiheit unseres Willensaktes, oder besser gesagt, einen Einblick in die Art und Weise, wie unser freier Willensentschluß zustande kommt, wobei wir uns jedoch nicht verhehlen dürfen, daß die Lehre von der Willensfreiheit ein Problem bedeutet, mit dessen Lösung Konsequenzen von der einschneidendsten Bedeutung für die Menschheit verbunden sind. Das „Wie" der Willensfreiheit im Gegensatz zur Tatsache derselben ist entschieden nicht voll und ganz zu begreifen, sonst würden sich nicht die tiefsten Denker aller Jahrhunderte um die Lösung dieses Problems abgemüht haben und zueinander entgegengesetzten Resultaten gelangt sein. Weder der Determinist noch der Indeterminist mag alle unsere Fragen beantworten, wohl aber muß sich die richtige Lösung dieses Problems, muß sich die Erklärung der Freiheit widerspruchslos vom theoretischen wie vom praktischen Standpunkte aus in die Gesamtweltanschauung eingliedern lassen. Ja, das Willensproblem, als das schier tiefste Problem der Menschheit, ist nur im Zusammenhange mit der Weltanschauung faßbar und erklärbar und steht und fällt mit der Weltanschauung, wie wir noch weiter unten ausführen werden.

3. Wurzel und Grund der Wahlfreiheit. — Das Wesen der Freiheit wird von Aristoteles und seinen Schülern stets in die

---

[1] Jerusalem Wilh., Lehrbuch der Psychologie, S. 198 f.

„Auswahl“ (electio) verlegt. Zu dieser Aufstellung gelangen wir durch Beobachtung des psychologischen Vorganges; er ist etwas Selbsterlebtes.[1]) Vernunft und Wille sind bei der Wahlfreiheit beteiligt, wie es schon der Ausdruck (liberum arbitrium) besagt.[2]) Die Gewalt über seine Akte hat der Wille aus seiner Natur.[3]) Formell frei ist der Wille, welcher das Prinzip der freien Betätigung ist. Andererseits aber kann der Wille seine Freiheit erfahrungsgemäß nur in Abhängigkeit von der Vernunft betätigen. Die Vernunft kennt aber in diesem Leben kein Objekt, das allseitig gut wäre, mit voller unmittelbarer Evidenz. Nur das allseitig Gute, als solches mit unmittelbarer Evidenz erkannt, würde voll und ganz der Strebekraft des Willens entsprechen, dieselbe erschöpfen und nötigen. Die Teilgüter aber und das nicht mit unmittelbarer Evidenz erkannte allseitige Gut erschöpfen und nötigen die Strebekraft nicht und so bleibt dem Willen immer die natürliche Möglichkeit, sich auf verschiedene Güter hinzuordnen, das heißt auszuwählen. Der Verstand, weil über die Materie erhaben, vermag die verschiedensten Teilgüter zu erkennen; er ist in gewissem Sinne unbegrenzt. Darum haben wir die entfernte Wurzel (radix remota) der Freiheit in der Geistigkeit des erkennenden und strebenden Vermögens, in der geistigen Natur des betreffenden Wesens zu suchen. Unmittelbar aber wurzelt (radix proxima) die Freiheit in der Vernunft. Denn würde die Vernunfterkenntnis dem Willen nicht vorausgehen, so könnte der Wille die Wahlfreiheit nicht betätigen; er bliebe, was er ist, eine blinde, passive Potenz.

Die Vernunft bewegt den Willen aber nicht nach Art einer Wirkursache (non efficienter), sondern nach Art der Zweckursache (per modum finis), die auch als wirkliche Ursache bezeichnet werden muß. Die Vernunft stellt dem Willen das Ziel als gut vor und wirkt auf den Willen objektiv spezifizierend ein. Denn durch das Objekt wird ja der Akt der Potenz spezifiziert. Nun ist aber das Urteil unserer abstrahierenden Vernunft bezüglich eines jeden Objektes ein indifferentes, das heißt, kein Objekt erkennen wir als ein allseitig Gutes[4]) mit unmittelbarer Evidenz und von jedem Objekt kann die Vernunft das Gute wie das Schlechte abstrahieren und die abstrahierte Form ist nicht an ein bestimmtes

[1]) Thomas, I, qu. 83, a. 1.

[2]) Thomas, I, qu. 83, a. 3.

[3]) Thomas, I, qu. 83, a. 2; Quaest. disp., de ver., qu. 24, a. 4.

[4]) Thomas, I. II, qu. 10, a. 2.

Individuum gebunden. Nur so bleibt dem Willen die Wahlfreiheit bezüglich der vorgestellten Objekte gewahrt. Selbst der Willensakt, das Wollen und Nichtwollen kann dem Willen vom Verstand als ein partikuläres Gut vorgestellt werden.

Die Wurzel und den Ausgangspunkt, den Grund unserer Wahlfreiheit, haben wir demnach in der Vernunft (ratio) zu suchen, deren Urteil bezüglich aller Teilgüter ein indifferentes genannt werden muß.

4. Die passive Indifferenz und der menschliche Wille. — Das Wesen der Freiheit verlegen wir darein, daß der Wille Herr seiner Tätigkeit sei. Diese seine Herrschaft muß er betätigen können; er muß also zuerst aktuell sein. Ist der Wille nicht aktuell, so hat er bloß die Möglichkeit, sich zu betätigen, er ist passiv. Ist er aus dieser Passivität herausgehoben, so steht es ihm frei, seine Tätigkeit auszuüben oder zu unterlassen. Die Tätigkeit des Willens ist ja ein Effekt des Willens und diesen Effekt kann er nicht als passive, sondern nur als aktive Potenz hervorbringen, die sich ihrerseits wieder als empfangend der Tätigkeit gegenüber verhält. Die Tätigkeit ist also Komplement der aktiven Potenz, wodurch zugleich angedeutet ist, daß der kreatürliche Wille nicht reine Vollkommenheit bedeute, sondern zugleich passiv indifferent sei. Doch diese passive Indifferenz gehört nicht zum Wesen des Willens als Willen, wohl aber ist sie dem menschlichen Willen als solchem wesentlich.

5. Die aktive Indifferenz und die Wahlfreiheit. — Die aktive Indifferenz macht das Wesen der Freiheit aus, und zwar jene, die sich auf die Tätigkeit des Willens bezieht (indifferentia quoad exercitium actus seu contradictionis), also die Indifferenz, tätig oder untätig zu sein.[1]) Diese besitzt der Wille in jedem Zustand der Natur und in Hinsicht auf jedes Objekt. Doch diese Indifferenz könnte sich nicht betätigen, ja sie wäre undenkbar, wenn nicht die objektive Indifferenz (indifferentia contrarietatis seu specificationis) vorausgesetzt würde; diese bildet die notwendige Grundlage der aktiven Indifferenz, gehört aber nicht als konstitutives Prinzip zur Freiheit. Wie könnte denn der Wille zwischen verschiedenen Gütern wählen, wenn sie ihm nicht von der Vernunft, und zwar als Teilgüter vorgestellt würden? Nur das konkrete, allseitige Gut würde

[1]) Thomas, Summa contra gent., II, 49; Quaest. disp., de ver., qu. 22, a. 6.

den Willen nötigen, wie wir schon früher hervorgehoben haben. Tatsächlich aber nötigt den Willen in diesem Leben kein einziges Objekt, sei es nun Zweck oder Mittel zum Zweck, da das Urteil der Vernunft allen Objekten gegenüber indifferent ist; jedes kann als gut oder schlecht, mithin als begehrenswert, beziehungsweise nicht begehrenswert, dargestellt werden. Jedesmal handelt es sich dabei auch um die Betätigung, beziehungsweise Nichtbetätigung des eigenen Aktes, die ebenso dem Willen als Teilgut vorgestellt begehrt oder nicht begehrt werden kann.

Aus dieser Erwägung ist ersichtlich, daß die aktive subjektive Indifferenz, tätig oder untätig zu sein, von der objektiven abhängt, daß aber die Indifferenz bezüglich der Tätigkeit viel uneingeschränkter ist als die bezüglich des Gegenstandes, da der Wille ja ein Objekt, das bonum in genere objektiv betrachtet notwendig wollen muß; doch muß er nicht subjektiv aktuell nach diesem Gut streben,[1]) da ja jeder Willensakt selbst, das Tätigsein wie das Untätigsein, wieder als ein partikuläres Gut erscheint, also unter die Wahlfreiheit fällt. Die objektive Indifferenz (indifferentia specificationis) betrifft nicht so sehr den Akt, als vielmehr dessen Qualität. Der Wille also wählt, wenn er tätig ist, immer nur ein Gut. Wählt er ein Scheingut, etwas Sündhaftes, so kommt das daher, weil die abstrahierende Vernunft ihm das Scheingut als begehrenswert vorstellt. Nur so kann der Mensch sündigen. Die Sünde hat ihre Moral in der Erkenntnis.

6. Der freie Willensakt als ganz bestimmter Akt des aktuierten Willens. — Der Wille als Potenz betrachtet hat bloß die Möglichkeit, die Fähigkeit zu wollen oder nicht zu wollen, und die kommt ihm von Natur aus zu. Erst wenn die Potenz aktiv ist, bestimmt sie sich die Neigung, betätigt sie ihre Herrschaft über ihre Tätigkeit, selbstverständlich immer unter Mitwirkung der Vernunft. Erst dann, wenn der Wille wirklich über diese Tätigkeit verfügt, also aktiv ist und handelt, ist er formell frei; aber in jedem Fall ist es immer ein ganz bestimmter Akt, welcher der Effekt der aktiven Potenz ist und welcher zugleich mit der Aktualität der Potenz gegeben ist; denn die aktive Potenz ist nur dann aktiv, das heißt Ursache, wenn sie den Effekt verursacht; zu entgegengesetzten Effekten aber, zum Beispiel zum Wollen und Nichtwollen kann die

[1]) Thomas, Quaest. disp., de malo, qu. 6, a. 1.

aktive Potenz nicht zugleich appliziert sein. Sobald aber der Wille aktiv einen bestimmten Akt setzt, ist hic et nunc seine objektive Indifferenz für das Gegenteil aufgehoben; aber trotz dieses Aktes ist er nicht zu einem determiniert, wie zum Beispiel die leblose Materie, sondern er hat die Fähigkeit für das Gegenteil bewahrt und kann bei einem folgenden Akt seine aktive Indifferenz auch dem Gegenteil gegenüber zur Geltung bringen.

7. Die Determinierung des Willens zum freien Akt. Der Molinismus. Die Praedeterminatio physica der Thomisten. — Man darf sich allerdings die Freiheit, beziehungsweise die aktive Indifferenz nicht so vorstellen (wie es von den Molinisten geschieht), als ob der Wille zuerst aktuell sei und noch gar keinen bestimmten Akt habe, hin und her schwanke, bis es ihm endlich einfällt, einen bestimmten Akt zu setzen oder als ob er zum bonum in genere bewegt würde. Über das Verhältnis des Willens zum bonum in genere haben wir uns schon oben S. 76 f. des Näheren ausgesprochen. Ein Willensakt, der allgemeiner Natur wäre, ist ein Unding. Der Wille ist aktive Potenz, insofern er handelt, und er handelt, indem er einen bestimmten Akt setzt, — oder er ist passiv und handelt noch gar nicht und muß erst zum Akt determiniert (eindeutig bestimmt) werden. Ein Mittelding zwischen aktiv und passiv gibt es nicht. Dasjenige Prinzip also, welches den Willen aus seinem passiven Zustand heraushebt, ihn aktuiert, determiniert ihn physisch zu einem ganz bestimmten, zum freien Akt, ohne jedoch erfahrungsgemäß die Natur des Willens aufzuheben, seine Indifferenz zu beeinträchtigen.

Mit diesem von uns entwickelten Freiheitsbegriff ist die praemotio oder praedeterminatio physica (= physische Vorherbewegung, Vorherbestimmung, zum freien Akt nämlich) der Thomisten[1]) nicht nur durchaus verträglich,

[1]) Berühmt ist die theologisch-philosophische Kontroverse zwischen Thomisten und Molinisten, die eine schier unendliche Literatur bei den katholischen Theologen zutage gefördert hat, seit Molina († 1600) aus der Gesellschaft Jesu sein Buch De concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia et praedestinatione herausgegeben hat, und ihm die Dominikaner mit Bannez († 1604) an der Spitze widersprochen haben und sich auf den heil. Thomas als Gewährsmann beriefen zugunsten der Lehre von der praemotio physica, wonach Gott jeden, auch den freien Willensakt physisch vorherbewege und vorher determiniere, ohne jedoch dem Willen die Indifferenz zu benehmen, so daß der Willensakt unfehlbar, aber frei erfolge, und von Gott eben infolge der praedeterminatio physica unfehlbar vorhergewußt werde und seiner Vorsehung unterstehe, während die Molinisten die praedeterminatio physica als mit der Freiheit des Geschöpfes unverträglich bekämpfen und die Unfehl-

sondern ein notwendiges Postulat.[1]) Denn im aristotelisch-thomistischen Lehrsystem leiten alle Fäden hin zum ersten und obersten Beweger, welcher der letzte Grund und die erste Ursache alles Seins und Geschehens, also auch der Freiheit ist. Wir müssen gerade darin die großartige Einheit der idealen realen Weltanschauung eines Aristoteles, eines Thomas bewundern, wie sie alles ohne Widerspruch durch die nächsten mechanischen Ursachen erklären, dann zu entfernteren Ursachen aufsteigen und schließlich alles sub rationibus aeternis betrachten. Denn der Geist des Schöpfers ist das Maß und Ziel der Dinge; von ihm sind sie gedacht von Ewigkeit und danach mit einem „es werde" ins Dasein gerufen; und auf ihn geht alles wieder zurück als auf das letzte Ziel.[2]) Nur so wird unser Kausalbedürfnis befriedigt, ohne mit der Erfahrung und mit der Logik in Konflikt zu kommen. Physik und Metaphysik finden ihre schönste Versöhnung im aristotelisch-thomistischen System, in der philosophia perennis, dem Erbgut der Menschheit, an welcher Jahrtausende gearbeitet haben.

5. Die psychologische Entwicklung des freien Willensaktes.[3])

Uns muß es interessieren, zu erfahren, wie und in welcher Reihenfolge der Zwischenakte der einzelne freie Willensakt zustande komme; denn die flüchtige Beobachtung der psychologischen Tatsachen zeigt schon, daß der freie Willensakt der Schlußakt einer Reihe von psychologischen Betätigungen sei, daß es sich also um einen sehr komplexen Vorgang handelt.

Jedem Willensakt muß ein Vernunftakt vorausgehen; andererseits aber steht jeder Akt der Vernunft, mit Ausnahme des ersten unter der

barkeit des göttlichen Vorherwissens und die Oberherrlichkeit Gottes über die freien Willensakte in die sogenannte scientia media verlegen, derzufolge Gott in Erwägung all der Umstände, unter denen der freie Wille sich befinden kann und die nach Belieben herbeizuführen in Gottes Macht steht, unabhängig von seinem Eingreifen durch eine praedeterminatio, genau vorhersehen soll, wie der Wille unter diesen oder jenen Umständen sich entscheiden wird. — Vgl. Ude, Doctrina Capreoli . . ., pars prima (p. 1—110).

[1]) Thomas, I, qu. 44, a. 1; qu. 83, a. 1 ad 3; I. II, qu. 6, a. 1 ad 1; qu. 9, a. 1; qu. 10, a. 4; qu. 109, a. 1; Quaest. disp., de malo, qu. 3, a. 2 ad 4; qu. 6, a. 1 ad 3; de pot., qu. 3, a. 3. 4. 7.; de ver., qu. 12, a. 1; Summa contra gent., II, 21; III, 89 u. s. w. — Ich verweise bezüglich der praedeterminatio physica auf die ausgezeichneten Arbeiten von Feldner und Dummermuth. Vergleiche hiezu unbedingt Schneemann, oben S. 81 unter der Literatur angeführt.

[2]) Mit Recht bemerkt Jerusalem in seinem „Lehrbuch der Psychologie" S. 198, „daß das metaphysische Willensproblem im innigsten Zusammenhange steht mit der ganzen Weltanschauung. Die Erörterung desselben führt also weit über die Erfahrung hinaus und gehört nicht in die Psychologie, sondern in die Metaphysik."

[3]) Siehe hiezu Thomas, I. II, qu. 11—17.

Herrschaft des Willens, welcher den Verstand zum Urteilen anregen oder ihn davon zurückhalten kann. Den Beginn muß unter allen Umständen die Vernunft machen, da ja ohne diese der Wille absolut nicht anfangen könnte; und so bewegt die Vernunft den Willen in Hinsicht der Spezifizierung des Willensaktes, während dann der Wille die Tätigkeit der Vernunft effektiv in der Gewalt hat. Denn wenn der Verstand nicht dieses oder jenes bestimmte Objekt als begehrenswert hinstellte, also urteilte: „Das ist begehrenswert", so könnte sich der Wille nicht betätigen. Außerdem aber muß dieses Urteil wieder vom Willen abhängen, damit er frei sich betätige auf das Urteil hin: „Das ist zu wählen!" Auf dieses letzte praktische Urteil folgt zwar unfehlbar die Willensentscheidung, aber frei, da es ja immer in der Gewalt des Willens steht, es zu diesem Urteil kommen zu lassen oder es abzulehnen. Da also jenes Urteil, auf welches hin der Willensakt erfolgt (ultimum iudicium practicum = das letzte praktische Urteil geheißen), ebenfalls vom Willen angeregt ist, so ist der schließliche Willensakt ein zwar nicht absolut, wohl aber bedingungsweise notwendiger.

Ein Ziel soll frei von der Strebekraft durch entsprechende Mittel erreicht werden — das ist das Problem, das wir psychologisch erklären müssen, wobei wir gleich bemerken, daß sich sehr oft alle die in Frage stehenden, erforderlichen Akte so rasch vollziehen und so ineinander übergehen, daß es oft schwer hält, sie stets reinlich zu trennen. Geht aber die Wahl mit reiflicher „Überlegung" vor sich, so löst sich der „Wahlakt" in folgende Einzelakte auf:

Der erste Verstandesakt, welcher ein Gut einfach hin erfaßt, muß unabhängig vom Willen zustande kommen; daß das möglich sei, darf uns nach alledem, was wir in der Theorie des Erkennens gehört haben, nicht wundernehmen. Ich erinnere nur an den intellectus agens, der sofort in Gegenwart des Phantasiebildes in Tätigkeit tritt. Diesem spontan erkannten Gut gegenüber kann sich erst der Wille betätigen, vorausgesetzt, daß der an und für sich passive Wille durch Eingreifen des ersten Bewegers aktuell wird. Hier fordert die aristotelisch-thomistische Psychologie notwendig das physische Eingreifen des Schöpfers, damit der Wille aktive Potenz werde und als solche den freien Akt betätigen könne. Mit dieser physischen Bewegung, die zugleich eine Bewegung zu freier Betätigung ist und sein muß, sind alle folgenden Akte begreiflich. Der Wille also angeregt, reagiert durch einen Akt, und zwar einen ganz bestimmten freien Akt, das

vorgestellte Gut zu wollen oder nicht zu wollen, zu demselben hinzuneigen oder sich von demselben wegzuwenden; denn bezüglich jedes Objektes in diesem Leben und bezüglich der Betätigung seines Aktes ist der Wille immer frei. Dieser erste Willensakt ist ein Akt des einfachen Wohlgefallens (amor) am Gut, das als solches Ziel des praktischen Strebens werden kann. Zum Beispiel der Verstand hält das ideale Gut der Wissenschaft dem Willen vor; dieser, angezogen von der Güte und Schönheit der Wissenschaft, reagiert mit dem Entschluß, die Wissenschaft zu besitzen, er ist eingenommen von diesem Gut, fühlt sich zu ihm hingezogen. Soll nun dieses Ziel tatsächlich gewollt werden, so muß zunächst ein Urteil des Verstandes vorliegen, ob es sich wohl verlohnt und ob es erreicht werden könne. Zu diesem Urteil (iudicium) wird die Vernunft vom Ziel anstrebenden Willen wirksam bestimmt. Lautet das Urteil der Vernunft günstig, so will nun der Wille das Ziel als ein lohnendes und durch Mittel erreichbares. In unserem praktischen Exempel wird die Vernunft etwa folgende Antwort geben: Wissenschaft ist etwas sehr Erstrebenswertes; denn Wissen gibt wahre Bildung, gibt Seelenadel und innere Zufriedenheit; wahres Wissen macht bescheiden und tolerant; Wissen ist Macht, gibt Autorität. Was gibt es Schöneres als die Antwort finden auf das „Warum" und „Wieso", als das Sein und Geschehen begreifen und die Gesetze der Natur kennen lernen und die Rätsel des Lebens lösen, als vorurteilslos nur die Wahrheit suchen? Ist es auch schwer und kostet es Zeit und Mühe, nach der Palme der Wissenschaft zu ringen — es ist möglich, es ist erreichbar, durch Talent und guten Willen und eifriges Studium wenigstens einen Teil des Wissens sich anzueignen —, denn das Wissen anstreben wollen, wäre eine Vermessenheit unseres beschränkten Erkenntnisvermögens. Diese Überlegung stärkt den Willensentschluß, mit Ausdauer unentwegt sich wahres Wissen anzueignen. Infolge dieses Willensaktes (intentio boni per media assequendi = die Einstellung des Willens auf das Ziel, insofern es durch Mittel erreichbar ist) muß der Verstand in Tätigkeit treten und einen Rat geben, überlegen, welche Mittel im allgemeinen anzuwenden seien (consilium, consultatio). In unserem konkreten Beispiel kann die Vernunft Mittel ohne Zahl ausfindig machen: Universitätsbesuch, Privatstudium, praktische Übungen u. s. w.

Dieser auf das Wohlgefallen hin erfolgte Akt des Willens, der den Verstand zum Überlegen bestimmt, welche Mittel im allgemeinen

in Betracht kommen und das Sichfestlegen des Willens und Beachten des Zieles als eines durch Mittel erreichbaren Gutes ist die sogenannte intentio. Auf diese intentio hin stellt der Verstand, durch den Willen bestimmt, endgültig dieses oder jenes bestimmte Mittel oder mehrere Mittel als unter den vorliegenden Umständen praktisch zum Ziele führend, dem Willen vor. Der Wille wählt nun das vom Verstand als geeignet erkannte Mittel (electio = Wahl), worauf der Verstand mit Zulassung des Willens das ultimum iudicium practicum fällt, das heißt urteilt, daß das intendierte Ziel als durch dieses bestimmte Mittel zu erstreben ist. Mit diesem letzten praktischen Urteil ist unfehlbar die Zustimmung (consensus) des Willens verbunden, das vom Verstand vorgestellte Ziel durch dieses bestimmte Mittel praktisch zu erstreben. Das ultimum iudicium practicum zulassen, heißt eben schon das Ziel endgültig wollen.

Wie aus unserer Ausführung ersichtlich ist, hängt das letzte praktische Urteil vom freien Willen des Menschen ab; daher ist auch die Zustimmung des Willens, die zwar unfehlbar folgt — sonst wäre es ja nicht das ultimum iudicium practicum —, frei. Denn das letzte praktische Urteil kommt eben deshalb zustande, weil der Wille schon frei das Ziel will, weshalb er auch die Mittel zum Ziel wollen will. Um auf unser angezogenes Beispiel zurückzukommen: Nach reiflicher, vernünftiger Überlegung, nach Erwägung der Gründe für und gegen, kommt, nehmen wir an, der feste Entschluß zustande: Ich will Philosophie studieren, und zwar an einer Universität.

Alle bis jetzt angeführten Akte gehören dem sogenannten ordo intentionis an, der alle jene Akte umfaßt, die der wirksamen Ausführung des auf das letzte praktische Urteil hin erfolgten Willensentschlusses vorausgehen.

Auf das ultimum iudicium practicum hin schreitet nun der Wille durch eine Reihe befohlener Akte (actus imperati) zur Ausführung, das heißt, er setzt alle möglichen Potenzen in Bewegung, um durch die vorausbestimmten und gewählten Mittel das ursprünglich gewollte Ziel zu erreichen (zu realisieren). Dieser sogenannte ordo executionis, dem alle auf das letzte praktische Urteil folgenden Akte der Ausführung zur Realisierung des Zieles angehören, schließt ab mit dem Besitze des erstrebten Zieles, in welchem der Wille dann genießend ruht, daher fruitio (= Genuß) geheißen. Die Anwendung auf das von uns gewählte Exempel: Der junge, wissensdurstige, ideale Mann geht an die Hochschule, muß, da er arm ist, seinen Unterhalt

durch Instruktion bestreiten, hört eifrig die Kollegien, studiert, macht glänzende Prüfungen, betätigt sich literarisch und wird in kurzer Zeit Autorität in seinem Fache. Er hat sein Ziel, soweit es unter den gegebenen Umständen möglich war, erreicht.

Aus dieser psychologischen Analyse der Verstandes- und Willensakte, die voneinander bedingungsweise abhängen, ersehen wir zugleich, wie wirklich das Ziel, der gewollte Zweck real in die einzelnen Handlungen einwirkt, und wie sich der Satz: primum in intentione, ultimum in executione bewahrheitet, das heißt: Zuerst die Absicht, das Festlegen des Zieles, dann erst dessen Erreichung. Vom Ziel kann man aber logisch nur dort sprechen, wo man einen Verstand voraussetzt, der vorausdenkend das Ziel erfaßt. Der erste Akt bezieht sich auf das intentional erfaßte Ziel, welches auf diese Weise oft weit vorauswirkt; die reale Erreichung und Verwirklichung des Zieles bildet den Abschluß. Und alles das hat der Wille gewollt, weil es gut ist; frei gewollt aber hat er es, weil er es als partikuläres, als ein Gut, aber nicht als das Gut schlechthin erkannt hat. Der Wille ist zwar aus seiner objektiven Indifferenz herausgetreten, kann nicht zugleich aktuell dem Gegenteil gegenüber sich betätigen; daß er aber dabei trotzdem subjektiv bezüglich seiner Tätigkeit indifferent ist, zeigt sich darin, daß er im nächsten Augenblick das gerade Gegenteil, das Nichttätigsein aktiv wollen, also seine subjektive Indifferenz betätigen kann. Von vornherein steht der Wille sowohl dem Wollen wie auch dem Nichtwollen gleich indifferent gegenüber.[1]

6. Einwürfe gegen den Indeterminismus.

1. Kurze Zusammenfassung der Lehre des aristotelisch-thomistischen Indeterminismus. — Die Einsicht, die wir induktiv in das Wesen der Willensfreiheit gewonnen haben, ist zugleich der beste Beweis dafür, daß wir wahrhaft frei sind, allerdings nicht absolut frei. Der Mensch kann frei wählen, ist frei, weil er vernünftig ist. Das ist der Beweis a priori, wenn man so sagen will.[2] Die Vernunft ist die Wurzel und der Ursprung der Wahlfreiheit, weil sich der Wille nur insofern frei betätigen kann, als das Urteil der abstrahierenden Vernunft indifferent lautet, das heißt in jedem Objekte Motive sowohl für das Wählen als für das Nichtwählen, das ja auch ein positiver Willensakt ist, erfaßt, also jedes Objekt als ein Teilgut erkennt, das entweder keine Beziehung zum natürlichen, angebornen Glückseligkeitstrieb hat oder wenigstens als nicht absolut notwendig mit dem gewollten Ziel verbunden erkannt wird. Denn kein Gut, das

[1]) Zum Vergleich sei hingewiesen auf Pfänder Al., Phänomenologie des Wollens.
[2]) Siehe, was oben S. 83 über die Beweise für die Willensfreiheit gesagt wurde.

der Mensch hier auf der Welt erkennt, ist ein allseitiges Gut, das unsern Glückseligkeitstrieb voll und ganz erfüllen könnte. Ferner entsprechen jedem Allgemeinbegriff viele konkrete Individuen, weshalb der Mensch an kein bestimmtes von vornherein gebunden ist. Und wenn er auch eines will, das allerdings ein bestimmtes ist, so bleibt ihm doch noch die Fähigkeit, ein anderes zu wollen. Ja, selbst der Akt der Willensbetätigung fällt unter die Wahlfreiheit. Freilich bezüglich des Formalobjektes ist der Wille nicht frei, weil es zur Natur des Willens gehört, nur nach dem Guten zu streben, das heißt, jedes Objekt, zu dem der Wille hinneigt, strebt er deshalb an, weil es gut ist. Der Mensch will glücklich sein und nur die Glückseligkeit (beatitudo) als der Inbegriff aller Güter könnte das natürliche Verlangen und Sehnen des Willens stillen. Allein dieses adäquate Objekt des Willens sucht die Vernunft vergebens unter den endlichen konkreten Gütern, so viele und so große sie auch ersinnen mag. Jedes konkrete, irdische Gut ist nur ein Teilgut, während die Vernunft im Universalgut, im allgemeinen Begriff des Guten, alle Güter miteinbegreift. Die Spannkraft des Willens aber reicht so weit, als die Erkenntnis reicht, und darum vermag kein Einzelgut das Streben des Willens zu befriedigen und mithin muß sich der Wille keinem gegenüber natürlich und notwendig betätigen, da ihn das abstraktive Erkennen der Vernunft vor notwendiger, einseitiger Determination (= Bestimmung) den konkreten Teilgütern gegenüber bewahrt. Das sind lauter Tatsachen, die wir von Fall zu Fall selbst erleben und unser ganzes praktisches, persönliches wie soziales Leben steht unter dem Zeichen der Willensfreiheit, die wohl so mancher Philosoph bei seinem Studierpult leugnen kann, wodurch er aber wieder nur ein Zeugnis für seine Willensfreiheit ablegt. Dem gewöhnlichen Sterblichen jedoch fällt es gar nicht ein, die Willensfreiheit zu leugnen, denn sie liegt zu offen vor ihm da: Praktisch ist jeder Mensch Indeterminist.

2. Der Indeterminismus und die Ergebnisse der Statistik.[1]) — Daß unter ähnlichen Umständen der Wille verschiedener Menschen sich in ähnlicher Weise betätige, wie die Statistik nachweisen will, ist absolut kein Beweis für den Determinismus, sondern beweist höchstens, daß gewisse Beweggründe auf verschiedene Menschen in ähnlicher oder gleicher Weise wirken, ohne daß dadurch die Fähigkeit, das Gegenteil zu tun, aufgehoben würde. Die Register der Statistik verzeichnen bloß, daß eine bestimmte Zahl von einzelnen Fällen sich vielleicht mit einer gewissen Regelmäßigkeit wiederholt; doch wie die einzelnen Akte zustande kommen, darüber hat die Psychologie zu entscheiden.

Daß Klima, Nahrung, Erziehung, Umgebung, natürliche Veranlagung u. s. w. entschieden den Menschen in seinen Willensaktentscheidungen beeinflussen, so daß wir unter Umständen sogar mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf gewisse Willensakte schließen können,

---

[1]) Siehe Haas, Dr. L., Moralstatistik und Willensfreiheit (Commers Jahrb. f. Phil., Bd. 13, S. 17—40).

wird kein vernünftiger Mensch leugnen. Allein ebensowenig wird ein vernünftiger Mensch daraus schon den Schluß ziehen, daß der Wille einem Gesetze der Notwendigkeit gehorche. Immer und überall jedoch liegt das Streben des Willens, wie überhaupt eines jeden Strebevermögens in der natürlichen Anlage und Neigung des betreffenden Strebevermögens.

3. Der intellektuelle Determinismus. Der Indeterminismus und das Kausalgesetz. — Wenn jemand gegen den Indeterminismus der aristotelisch-thomistischen Psychologie mit Leibniz den Einwurf erhöbe, daß der Wille jedesmal dem stärksten, von der Vernunft vorgelegten Motive folge und deshalb nicht frei genannt werden könne, so haben wir gegen diesen sogenannten intellektuellen Determinismus zunächst zu bemerken, daß nur oberflächliche Beobachtung den Willen mit einer mechanischen Wage vergleichen kann, als ob sich der Wille jedesmal gewissermaßen nach der Seite des größeren Gewichtes neigen und deshalb in Fällen der Gleichwertigkeit der Motive ähnlich dem Esel des „Buridan", der zwischen zwei gleich großen Bündeln Heu elendiglich verhungert, einfachhin untätig bleiben müsse. Oder — wer wollte mit mir eine hohe Wette eingehen, daß ich im nächsten Augenblick nicht frei aufstehen oder sitzen bleiben, nicht mein Studium frei unterbrechen oder in demselben fortfahren könnte und dergleichen mehr? Auch der eingefleischteste Determinist wird, wenn er vernünftig ist, die Wette nicht eingehen; denn die Freiheit, über welche mein Wille einmal tatsächlich verfügt, ob man es zugeben will oder nicht, wird den Ausschlag zu meinen Gunsten geben. Ob Objekte gleichwertig sind an Güte oder nicht — der Wille selbsteigen gibt den Ausschlag; er kann auch das kleinere Gut wählen; er muß weder das eine noch das andere wählen — das sagt mir evident mein Bewußtsein. Zudem steht es ja im Belieben des Willens, das eine, beziehungsweise das andere wählbare Gut als das für ihn vorteilhaftere zu charakterisieren und es schließlich zu wählen, weil er will, das heißt, weil er seine Selbstbestimmung betätigen will. Ein Motiv muß er doch haben und wäre es auch schließlich nur, um zu zeigen, daß er frei wählen kann. Übrigens bewegen ja die vom Verstand vorgestellten Motive den Willen nicht nach Art von Wirkursachen, sondern um ihretwillen kommt das Strebevermögen in Bewegung, um auf sie aktiv hinzustreben und in ihrem Besitz zu ruhen. Der Mensch handelt vernünftigerweise nie ohne Motiv. Freilich die Art und Weise des Strebens ist bei Tier und Mensch wesentlich verschieden. Beim Tier ist es das sogenannte natürliche Strebe-

vermögen (appetitus naturalis), welches jedesmal, sobald das Objekt durch die Sinneserkenntnis aufgefaßt ist, mit *angeborener Notwendigkeit* sich in zweckmäßiger Weise betätigen muß. Das Tier handelt, wie wir schon weiter oben[1]) ausgeführt haben, *instinktmäßig*, dem angebornen Trieb entsprechend, durch welchen das Begehrungsvermögen auf die Sinnenwahrnehmung hin stets in zweckmäßiger Weise reagiert. Auch *das sinnliche Strebevermögen des Menschen* steht unter dem Gesetze der *Notwendigkeit*. Jedoch das *vernünftige Strebevermögen* (appetitus rationalis) des Menschen steht unter dem Gesetze der *freien Selbstbestimmung* und die eigentliche, formelle Ursache des Wollens liegt nur einzig und allein im Willen selbst, der also aus sich heraus (unter wirksamem Einfluß der ersten Ursache, des ersten unbewegten Bewegers, wie wir nachgewiesen) sich seine Neigung wirksam bestimmt, sie eines von der Vernunft vorgestellten Objektes wegen betätigt.

Mit dieser Festsetzung ist auch der Einwurf der Deterministen entkräftet, als ob freie Willensbetätigung identisch sei mit ursachlosem Geschehen, als ob der indeterministische Freiheitsbegriff dem Kausalgesetze widerspräche. „Nichts geschieht ohne genügenden, hinreichenden Grund“ — so sagt das Kausalprinzip. „Jedes Werden und Geschehen muß eine ausreichende Ursache haben.“ Wie aber mit diesem allgemein und ausnahmslos gültigen Axiom die Existenz freier Ursachen als ein logischer Widerspruch erwiesen sei, das mag zwar einem voreingenommenen Deterministen, beziehungsweise Monisten, *einleuchtend scheinen*; denn tatsächlich *setzt* der Determinist *einfach* a priori *voraus*, daß es nur *notwendig* wirkende Ursachen gebe und keine *freien* Ursachen. Allein darum handelt es sich gerade, ob es notwendig und frei wirkende Ursachen gebe; das soll erwiesen und nicht vorausgesetzt werden. Daraus aber, daß jedes Geschehen, mithin auch jeder Willensakt, seinen hinreichenden Grund haben muß — sonst würde er eben nicht zustande kommen —, den Schluß ziehen, daß alles Geschehen ein absolut notwendiges sei, ist ein im höchsten Grade unlogisches, weil den Tatsachen widersprechendes Verfahren. Die richtige, logische *Induktion*, welche die Vorbereitung, Entstehung und Vollendung des Willensaktes in Erwägung zieht, kommt zum Schluß, daß *der Willensakt in der freien Selbstbestimmung des Willens seinen hinreichenden Grund habe*.

---

[1]) Siehe oben S. 55 f.

Die Naturwissenschaft allerdings, die sich exklusiv auf Mikroskop und Seziermesser und physiologische Kochsalzlösung und Zahl und Form der Ganglienzellen und Induktionsströme u. s. w. beschränkt, hat die Freiheit noch nirgends entdeckt und wird vergebens danach suchen: die Psyche liegt eben über der Materie und das logische und metaphysische Denken und Schließen wird durch die naturwissenschaftliche Methode noch lange nicht überflüssig gemacht, wobei wir aber betonen müssen, daß die Metaphysik die Physik, das heißt die Erfahrung durchaus nicht überspringen darf. Wir müssen vielmehr den naturwissenschaftlichen Boden der realen Tatsachen als Operationsbasis benutzen, und das tut, wie wir gesehen haben, die aristotelisch-thomistische Philosophie auf Schritt und Tritt.

4. Der Indeterminismus und das Konstanzgesetz der Energie. — Von monistischer Seite wird der Einwurf erhoben, daß das Gesetz von der Konstanz der Energie gegen die Freiheit Zeugnis ablege.

Gegen diese Schwierigkeit mache ich folgende Bemerkung, die mir als stichhältig den gemachten Einwurf zu entkräften scheint oder wenigstens dartut, daß kein Widerspruch zwischen Freiheit des Willens und Konstanz der Energie im Weltall bestehe. Das Gesetz von der Konstanz und Erhaltung der Energie im Universum gilt nur für die empirische, das heißt zählbare, wägbare, meßbare, materielle Welt, aus welcher allein es induziert wurde. Wo immer mechanische, materielle Systeme aufeinander wirken, wirken sie nach diesem Gesetz. Es fragt sich nun: Gilt dieses Gesetz in gleicher Weise auch für die psychische Welt, für die Welt des Willens? Die Freiheit scheint ja dieses Gesetz aufzuheben, beziehungsweise das Gesetz von der Erhaltung und Konstanz der Energie scheint darzulegen, daß der Mensch nicht frei sei. Doch die Welt des Willens ist kein mechanisches, materielles System: die psychische Welt, deren Existenz unzweifelhaft von uns erschlossen wird, ist eine Welt für sich. Geist und Materie stehen einander gegenüber; doch reicht der Geist, der Wille in unserem Fall, herein in das Reich der Materie und bewirkt, wie die Erfahrung aus der Selbstbeobachtung zeigt, den Umsatz von Energien, die im Organismus aufgespeichert sind. Durch den Willen wird unleugbar potentielle Energie in kinetische Energie umgesetzt. Die Energie, welche zum Beispiel im Muskel aufgehäuft ist, wird durch Veranlassung des Willens in Bewegungsenergie und Wärme umgesetzt; das können wir experimentell nachweisen. Die Tatsache steht einmal fest; allein die Art und Weise des Einwirkens entzieht sich unserer direkten Kenntnis. Wir können und dürfen deshalb auch nicht das Gesetz von der Erhaltung der Energie auf den Willen anwenden. Die psychische Einwirkung, speziell die Willensenergie, ist eine Energie

sui generis (= ihrer Art); Geist und Materie können nicht mit demselben Maße gemessen werden.[1])

Absolute Willensfreiheit selbstverständlich kommt dem kreatürlichen Willen nicht zu; der Wille ist vielmehr in seinem Tun abhängig und beschränkt, in letzter Linie abhängig vom ersten Beweger, den die aristotelisch-thomistische Philosophie als Vertreterin der Teleologie an den Anfang alles Seins und Geschehens stellte, den Tatsachen entsprechend stellen muß.

5. **Der physiologische Determinismus.** — **Die Physiologie beweist, daß die Willenstätigkeit von materiellen Begleiterscheinungen, Nervenreizen zum Beispiel, überhaupt von physiologischen Vorgängen verschiedener Art, welche noch lange nicht völlig aufgeklärt sind, begleitet ist, und daß diese physiologischen Vorgänge nach notwendigen Gesetzen sich vollziehen. Allein daraus einen physiologischen Determinismus induzieren wollen, wäre unlogisch, da man das** cum hoc (= **damit**) **und** post hoc (= **nachher**) **nicht mit** propter hoc (= **deshalb**) **verwechseln darf.**

Die Tatsache der Willensfreiheit, die für jeden Menschen ein psychologisches Selbsterlebnis, also eine Tatsache bildet, vorausgesetzt, gibt selbst Du Bois Reymond unumwunden zu, daß rein materielle Prozesse absolut unfähig sind, Sinnesempfindungen, geschweige denn die freie Willensbetätigung zu erklären. Ich verweise auf Du Bois, „Über die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträtsel", wo wir unter anderem folgende Sätze lesen (S. 87 ff.): „Wie ganz anders faßt unsere Zeit das Problem der Willensfreiheit auf. Die Erhaltung der Energie besagt, daß, sowenig wie Materie, jemals Kraft entsteht oder vergeht. Der Zustand der ganzen Welt, auch eines menschlichen Gehirns, ist in jedem Augenblicke die unbedingte mechanische Wirkung des Zustandes im vorhergehenden Augenblick und die unbedingte mechanische Ursache des Zustandes im nächsten Augenblick. Daß in einem gegebenen Augenblick von zwei Dingen das eine oder das andere geschehe, ist undenkbar. Die Hirnmolekel können stets nur auf bestimmte Weise fallen, so sicher wie Würfel, nachdem sie den Becher verließen. Wiche ein Molekel ohne zureichenden Grund aus ihrer Lage oder Bahn, so wäre das ein Wunder, so groß, als bräche der Jupiter aus seiner Ellipse und versetzte das Planetensystem in Aufruhr. Wenn nun, wie der Monismus es sich denkt, unsere Vorstellungen und Strebungen, also auch unsere Willensakte, zwar unbegreifliche, doch notwendige und eindeutige Begleiterscheinungen der Bewegungen und Umlagerungen unserer Hirnmolekel sind, so leuchtet ein, daß es keine Willensfreiheit gibt; dem Monismus ist die Welt ein Mechanismus und in einem solchen ist kein Platz für Willensfreiheit." Mit diesen letzten Sätzen über das Verhältnis des Monismus zur Willensfreiheit hat Du Bois Reymond allerdings das Richtige getroffen.

---

[1]) Ich verweise auf Gloßner, oben S. 80 unter „Literatur" angeführt, und auf Busse L., Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele.

Solchen und ähnlichen Ausführungen gegenüber aber bemerkt **Wundt**[1]) kurzweg: „Die Phantasien des physiologischen Determinismus von einer schließlich aus dem allgemeinen Naturlauf abzuleitenden Mechanik der Hirnmoleküle wird man im Ernst für eine solche Erklärung (der Willenskausalität) nicht nehmen wollen."

6. **Das Zeugnis des Bewußtseins gegen den Determinismus.** — Das aristotelisch-thomistische System, das die Erfahrung nicht minder wie die logische Schlußfolgerung berücksichtigt, macht sich keiner Einseitigkeit schuldig und verwechselt und identifiziert nicht Tatsachen, wie die Willensfreiheit, mit wohl nie für uns lösbaren dunklen Problemen, wie es das Verhältnis zwischen Psychischem und Körperlichem ist. Oder, so frage ich, ist denn mein Bewußtsein keine klare Tatsache? Wenn ich mich auf mein innerstes Bewußtsein, das mir manche Handlungen evident als nötigende, andere wieder als freie erkennen läßt, nicht verlassen darf, dann begebe ich mich des einzigen Kriteriums der Erkenntnis, nämlich der **inneren Evidenz**. Denn ein und dasselbe Bewußtsein berichtet mir die Nötigung, welche der Verstand durch ein einleuchtendes Objekt erfährt, und die Nötigung, beziehungsweise Freiheit, mit welcher der Wille Herr seiner Tätigkeit ist. Trügt es in letzterem Falle, so darf ich mich auch im ersten Falle nicht auf sein Zeugnis verlassen. Und somit muß die, trotz des Zeugnisses des Bewußtseins für die Tatsache der Willensfreiheit aufrechterhaltene Leugnung der Willensfreiheit notwendig zum Skeptizismus führen. Also: Erklärung der psychologischen Funktionen durch rein mechanische, materielle Vorgänge und damit Leugnung der Willensfreiheit auf der einen Seite, Annahme des geistigen, immateriellen Lebensprinzips, das mit der Materie substantiell vereinigt ist, und damit Anerkennung der Willensfreiheit auf der andern Seite — so gestaltet sich das Willensproblem bei den Vertretern des Determinismus, beziehungsweise des Indeterminismus. Dieser prinzipielle Gegensatz ist nur ein neuer Beweis, daß der Mensch frei ist und selbst gegen bessere Einsicht und gegen das Bewußtsein Tatsachen in Abrede stellen kann. Aber, halten wir daran fest: Alle Schwierigkeiten können wir in unserer Frage keinesfalls vollständig lösen. Doch das hindert uns nicht, die **Tatsache der Willensfreiheit**, wie sie der heil. **Thomas** erklärt, für begreiflich zu finden, und neben der Materie auch das Wirken des Geistes zu erkennen.

---

[1]) Ethik, 4. Aufl., Stuttgart (Enke), 1912, 3. Bd., S. 43.

§ 3. Das sinnliche Strebevermögen (die Leidenschaften).

Literatur: Ach Narziß, Über den Willensakt und das Temperament. — Brentano Franz, Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. — Carneri B., Gefühl, Bewußtsein, Wille. — Fischer Paul, Darstellung und Kritik der Hauptansichten über die Natur der Gefühle in der neuesten Psychologie. — Geyser J., Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 2. Buch, 3. Teil, 18. u. 19. Kap. — Goudin, Philosophia, tom. IV, III. p., qu. 3: De passionibus. — Gutberlet Konst., Die Psychologie, 1. Abt., 2. Abschn., 3. Kap.: Das Gefühl. — Henle J., Anthropologische Vorträge, 1. Heft: Naturgeschichte des Seufzers, S. 41—56; Physiologie des Affektes, S. 57—76; Von den Temperamenten, S. 101—130. — Höffding Harald, Psychologie, VI.: Die Psychologie des Gefühls. — Höfler Al., Psychologie, 2. Teil: Psychologie des Gemütslebens, S. 387 ff.; 2. Abschn.: Die Begehrungen, S. 500 ff. — Huber Aug., Die Hemmnisse der Willensfreiheit. — Jerusalem W., Lehrbuch der Psychologie. — Jungmann J., Das Gemüt und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie. — Knauer V., Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie. — Lehmen Alf., Lehrbuch der Philosophie, 2. Bd.: Psychologie, 2. Teil, 2. Abhandl., 2. Abschn. — Lenhossek Mich., Darstellung des menschlichen Gemüts. — Lipps, Vom Fühlen, Wollen und Denken. — Mausbach Jos., Divi Thomae Aqu. de voluntate et appetitu sensitivo doctrina. — Morgott Fr., Theorie der Gefühle im System des heil. Thomas. — Otten, Dr. A., Die Leidenschaften (Commers Jahrb. f. Phil., 1. Bd., S. 113—136. 196—223. 391—402; 2. Bd., S. 413—443. 559—587). — Schneid M., Psychologie im Geiste des heil. Thomas von Aquin, 1. Abschn., 3. u. 4. Kap. — Scott Walt., Die Psychologie der Triebe. — St. Thomas Aqu., Summa theol., I, qu. 80. 81; I. II, qu. 22—48; quaest. disp., de ver., qu. 25—26. — Wundt W., Grundriß der Psychologie, § 12—14. — Zigliara, Summa phil., vol. II, Psych., l. V, c. I: De appetitu sensitivo.

1. Vorbemerkungen.

1. Die Existenz des sinnlichen Strebevermögens als Beobachtungstatsache. — Ich verweise zunächst auf das, was wir oben S. 72 f. über das Strebevermögen im allgemeinen gesagt haben. Daß der Mensch ein sinnliches Strebevermögen (Begehren) besitze, welches von der Sinneserkenntnis abhängt und sich bald entgegen dem vernünftigen Strebevermögen, bald in Abhängigkeit von demselben betätigt, ist eine alltägliche, bekannte Tatsache, über die unser Bewußtsein evidentes Zeugnis ablegt. Daß die Vorgänge, die im geistigen Gebiet, in der Vernunft und im Willen, sich abspielen, von entsprechenden sinnlichen Vorgängen, den sogenannten Affekten begleitet sind, lehrt die Selbstbeobachtung. Gefühle, Gemütsbewegungen, wie Freude, Schmerz, Erregung, Angst u. s. w., sind ganz charakteristische Begleiterscheinungen geistiger Vorgänge.

Auf den Bahnen der Nerven spielen sich jedoch Vorgänge ab, an denen unser Witz zu Ende ist. Es ist das geheimnisvolle Wechselspiel, welches sich zwischen Geist und Materie, hinüber und herüber vollzieht, ein Vorgang, der für uns stets ein nie vollständig lösbares Problem bleiben wird. Unsere Erkenntnis muß sich diesbezüglich hauptsächlich auf die Feststellung der Tatsachen beschränken und auf die Beobachtung der wundervollen physiologischen Begleiterscheinungen, welche modifizierend, fördernd oder hemmend die psychischen Akte beeinflussen.

Die aristotelisch-thomistische Psychologie sagt begreiflicherweise von allen diesen Dingen, mit welchen uns die moderne Empirie, dank ihrer mannigfachen Methoden, bekannt gemacht hat, nichts. Sie konstatiert nur die psychischen Tatsachen und deutet sie und stellt die Gesetze auf, nach denen sie verlaufen.

2. **Die Gefühle keine gesonderte Grundklasse neben den Seelenvermögen des Erkennens und des Strebens.** — Während die moderne Psychologie das Fühlen als eine vom Erkennen und Wollen gesonderte Klasse der psychischen Betätigung aufstellt, behandelt die scholastische Psychologie das Fühlen als eine Unterabteilung des Strebevermögens,[1]) nämlich als das sinnliche Strebevermögen, welches naturgemäß alle psychischen Akte begleitet, da ja alle seelischen Akte, wie wir wissen, mit Nervenreizen verbunden sind, welche jedesmal von Gefühlen begleitet werden. Die gegenseitige Einwirkung zwischen Geist und Leib ist durch die Erfahrung einfach über allen Zweifel erhaben. Die aristotelisch-thomistische Psychologie unterscheidet nämlich nur die zwei großen Grundklassen der Seelenvermögen, die apprehensiven und appetitiven im Gegensatz zur modernen Psychologie, welche die Gefühle als dritte Grundklasse aufstellt. Was aber den Aristoteles und seine Schüler veranlaßt, die Gefühle, die sogenanten Affekte oder Leidenschaften (passiones) als Betätigungen des Strebevermögens zu behandeln, ist die Natur dieser psychischen Vorgänge, wie unsere weitere Ausführung noch deutlich zeigen wird. Übrigens bezeichnet ja auch die moderne Psychologie die Gefühle als mit der Erhaltung des individuellen Lebens und der Art in enger Beziehung stehend, also in gewisser Beziehung als appetitive Akte (= Akte des Strebevermögens) biologisch von hoher Wichtigkeit.[2]) Wenn die moderne Psychologie ferner zwischen sinn-

---

[1]) Thomas, I, qu. 81, a. 1.

[2]) Wundt betont eigens einen Zusammenhang zwischen Strebevermögen und Gefühlen, indem er die Ausdrucksbewegungen der Affekte, durch welche die Intensität und Qualität dieser zum „Ausdruck“ kommt, und nur diese als „Triebhandlungen“, das heißt als „Gefühle mit intensiver Willensrichtung“ bezeichnet (siehe Wundt, Physiologische Studien, VI, 376. 378), und im „Grundriß der Psychologie“, S. 217, sich also äußert: „Alle, selbst die verhältnismäßig indifferenten Gefühle,

lichen und höheren Gefühlen, das heißt solchen, welche mit den sogenannten sekundären und tertiären Erkenntnisphänomenen (Vorstellungen und Urteilen) verbunden sind, einen wesentlichen Unterschied macht, so steht sie ebenfalls im Gegensatz zur aristotelisch-thomistischen Psychologie, welche, wie bereits angedeutet, alle Gefühle (passiones) unter das sinnliche Strebevermögen einreiht, da ja die Art und Weise des Hervorrufens, ob die Affekte nämlich durch das höhere Erkenntnisvermögen oder durch das sinnliche Erkennen hervorgerufen werden, an der Natur der Affekte als solcher nichts ändert. Sie sind in jedem Falle, wie wir nachweisen werden, formell Äußerungen des sinnlichen Strebevermögens, unterstehen entweder dem Willen als willkürliche Affekte, wenigstens teilweise, insofern sie der Wille beeinflussen, fördern oder hemmen, ja dieselben sogar hervorrufen kann,[1]) oder betätigen sich selbst gegen den Willen als von ihm

---

entfalten in irgendeinem Grade ein Streben oder Widerstreben, mag dasselbe auch nur allgemein auf die Erhaltung oder Beseitigung des bestehenden Gemütszustandes gerichtet sein." In den „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele", S. 229, schreibt er, daß Gefühle das subjektive Moment der äußeren Eindrücke bilden, derart, daß bei ihnen „doch im ganzen und großen die Anpassung an die Zuträglichkeit oder Schädlichkeit der Reize in bewundernswerter Weise erreicht ist." Aber die Natur der Gefühle wird selbst nie als Strebekraft bezeichnet, wenn auch Wundt und so ziemlich alle Modernen den ganzen Willensvorgang als einen aus Gefühl, bzw. Affekt und eigentlicher Willenshandlung zusammengesetzten Vorgang bezeichnen und die Willensakte aus den Gefühlen sich entwickeln lassen. Denn daß das „genus proximum" der modernen Definitionen der Gefühle die „Strebekraft" sei, kann man aus denselben ab und zu herauslesen, wenn man will; doch die Ausführungen der modernen Psychologen oder, besser gesagt, Physiologen, über die Entstehung der Gefühle zeigt, daß man das Fühlen um jeden Preis als dritte Grundfunktion festhalten will. Man bemüht sich, die Gefühle durch die Art und Weise ihres Zustandekommens zu definieren, durch eine physiologische Beschreibung ihre Natur zu bestimmen, was natürlich um so schwieriger ist, je weniger Einblick wir in das physiologische Geschehen haben. Den Psychologen interessiert doch in erster Linie der psychische Tatbestand, den man heutzutage viel zu wenig einschätzt.

Die Schuld an all diesem unsicheren Umhertasten und den oft recht vagen Definitionen der Psychologie ist einfach darin zu suchen, daß man so vielfach Psychologie betreibt ohne Psyche, das heißt ohne einen über die Materie erhabenen, aber mit ihr substantiell vereinigten Geist; der Begriff „Materie und Form" hat nur mehr geschichtliche Bedeutung: man will es auch ohne Form zustande bringen. Doch der bloße Name „Psyche" ohne den entsprechenden objektiven Gehalt kann einmal keine psychischen Vorgänge allseitig befriedigend und widerspruchslos erklären, weil man mit den psychischen Tatsachen in Konflikt gerät. Die Verpönung einer gesunden Metaphysik aus dem modernen philosophischen Betrieb rächt sich bitter.

[1]) Thomas, Quaest. disp., de ver., qu. 25, a. 4.

unabhängige, spontane, als unwillkürliche Affekte, welche in den natürlichen Dispositionen des Körpers ihre Erklärung finden.[1]) Damit soll aber nicht gesagt werden, daß nicht auch der Wille als das geistige Strebevermögen seine Affekte hat, die allerdings als geistige Affekte wesentlich von denen des sinnlichen Strebevermögens sich unterscheiden.[2]) Denn es gibt zum Beispiel rein geistige Freude, geistige Liebe u. s. w.

3. Verschiedenheit des Gefühlslebens bei den verschiedenen Menschen. Grund dieser Verschiedenheit. — Da das Gefühlsleben durch die Nerven an den Organismus gebunden ist, so erhellt auch, daß die Fähigkeit, Affekte zu empfinden und zu äußern, bei verschiedenen Menschen verschieden ist, je nach den physischen und psychischen Dispositionen, die einander in mannigfacher Weise bedingen und modifizieren, und daß auch die Intensität und Qualität der Reize für das Zustandekommen eines Gefühles wohl zu berücksichtigen ist. Diese Erkenntnis ist keine moderne Errungenschaft, sondern das hat schon alles der Scholastikerfürst, der heil. Thomas, hervorgehoben.[3]) Demgemäß unterscheiden wir auch verschiedene Naturelle, verschieden abgestufte Temperamente, und sprechen von angeborenen und erworbenen Gefühlsanlagen und Fähigkeiten für die verschiedenen Affekte, die teils willkürlich, teils unwillkürlich sich äußern.

2. Das Wesen der Leidenschaften (Gemütsbewegungen).

1. Der Begriff „Leidenschaft". — Als Leidenschaften (passiones), über welche der heil. Thomas in der I. II, qu. 22—48, ausführlich und meisterhaft handelt, werden alle Gefühle bezeichnet, insofern „Leiden" den Gegensatz zu selbsttätigem Handeln bedeutet. Das Leidende wird bestimmt, gezogen, erfährt eine Veränderung (I, qu. 14, a. 2 ad 2; qu. 75, a. 2; I. II, qu. 22, a. 1. 2. 3). Da nun speziell bei Äußerungen der Gefühle gerade der Körper in Mitleiden-

[1]) Thomas, I. II, qu. 17, a. 7.

[2]) Thomas, I, qu. 82, a. 5 ad 1; Summa contra gent., I, 90.

[3]) Vergleiche zum Beispiel Thomas, Summa theol., I. II, qu. 32, a. 2. 7; qu. 45, a. 3; qu. 46, a. 5 u. a. — Um ein Beispiel anzuführen: Das Gesetz, daß Reize nur innerhalb gewisser Grenzen Lustgefühle, die in kontinuierlicher Reihe wachsen, auslösen, daß aber bei erhöhter Intensität über ein bestimmtes Maximum hinaus das Lustgefühl in ein Unlustgefühl umschlägt, hat der heilige Thomas schon längst gekannt. Siehe I. II, qu. 35, a. 5.

schaft gezogen, verändert, affiziert wird, so hat man die Äußerungen des sinnlichen Strebevermögens kurzweg als „Leidenschaften" (passiones), „Affekte" bezeichnet, obwohl im weiteren Sinne der Begriff Leiden allen unseren Potenzen, insofern sie passiv sind, zukommt, den geistigen sowohl wie den sinnlichen.[1]) Erinnern wir uns an das, was wir oben S. 11 f. über aktive und passive Potenzen gesagt haben.

Die rein geistigen Affekte, die sich nur im Willen vollziehen, werden nicht als Leidenschaften bezeichnet,[2]) da ja zum Begriff der Leidenschaft, des Gefühls wesentlich die körperliche Veränderung gehört, und zwar des inneren, belebten, beseelten sinnlichen Organs des sinnlichen Strebevermögens, das in gewissem Sinne auf Veränderungen von bestimmter Qualität und Intensität abgestimmt ist.

2. Das Organ der Leidenschaften. — Die Frage, welches Organ, welche Nervenbahnen nun speziell als Organe der verschiedenen Leidenschaften in Anspruch zu nehmen sind, ist noch lange nicht spruchreif und dürfte wohl auch nie ganz zu beantworten sein. Die Scholastiker sprechen fort und fort von dem sinnlichen, körperlichen Organ des Strebevermögens, ohne sich speziell darüber zu äußern, welches das, beziehungsweise die Organe des sinnlichen Strebevermögens seien. Der heil. Thomas führt nur aus, daß das konkupiszible Seelenvermögen vom iraszibleu spezifisch verschieden sei (Summa theol., I, qu. 81, a. 2; I. II, qu. 23, a. 1). Spätere Scholastiker leugnen den realen Unterschied dieser beiden sinnlichen Seelenvermögen. Die moderne Physiologie hat entschieden sehr wertvolle Beiträge geliefert, so daß wir heute mit ziemlicher Sicherheit die vasomotorischen Vorgänge[3]) als einen bei der Äußerung der Affekte wesentlich beteiligten Faktor betrachten müssen.[4])

---

[1]) Ich verweise diesbezüglich auf die Ausführung des heil. Thomas in I. II, qu. 22.

[2]) Wenn Alfr. Lehmann in „Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens", S. 143, sagt, „daß alle sogenannten Willensäußerungen aus ursprünglich unbestimmt gerichteten Gefühlsbewegungen entsprungen sind", und das ist überhaupt die Ansicht der „Modernen", die beinahe samt und sonders im Fahrwasser des „Monismus" schwimmen, so steht das in direktem Gegensatz zur scholastischen Lehre, welche den wesentlichen Unterschied zwischen dem Willen als rein geistiger Potenz und dem Gefühlsvermögen als sinnlich-geistiger Potenz nicht nur energisch betont, sondern auch beweist.

[3]) Siehe oben S. 10.

[4]) Daß die Scholastik, auf Aristoteles und den heil. Thomas gestützt, in den körperlichen Veränderungen ein wesentliches Moment der Gefühle erblickt, ist außer Frage. Der heil. Thomas hat die vasomotorischen Vorgänge, wie wir sie nennen,

Allein die naturhistorische Betrachtungsweise versagt, sobald wir rein psychisches Gebiet betreten, ja sie muß als monistisches Vorurteil bezeichnet werden, wenn man damit alle psychischen Probleme lösen zu können vorgibt. Aber auch die Selbstbeobachtung hat ihre Grenzen, wie es ein jeder an sich selbst erfahren kann. Ein Bruchteil, für den Menschen unerreichbar, wird immer noch bleiben; denn den Geist und seine Betätigung in sich zu begreifen, ist dem mit der Phantasie, also

---

wenigstens in ihren sekundären Äußerungen genau gekannt; es ist nur interessant, wie er sie mit den spärlichen, von Aristoteles und anderen überkommenen naturwissenschaftlichen Kenntnissen zu erklären sucht. Wir wollen kurz auf einige Stellen der Summa theologica des heil. Thomas verweisen. In der I. II, qu. 22, a. 2 ad 3, sagt der heilige Lehrer ausdrücklich, daß stets eine bestimmte, körperliche Veränderung in den Organen des sinnlichen Strebevermögens als das wesentliche materielle Element in der Definition der Leidenschaft erscheine. — Die Betonung der körperlichen Veränderung kehrt in der verschiedensten Form wieder. I. II, qu. 22, a. 3, spricht er von einer transmutatio corporis, die im sinnlichen Strebevermögen gefunden wird; I. II, qu. 31, a. 4, heißt es: Delectatio appetitus sensibilis est cum aliqua transmutatione corporali, welche der Natur der betreffenden Leidenschaft proportional, angemessen ist (vgl. auch I. II, qu. 37, a. 4; qu. 44, a. 1; qu. 45, a. 3; qu. 48, a. 2). — I. II, qu. 17, a. 7, lesen wir: Appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, und I. II, qu. 41, a. 1, wird uns gesagt, daß die Disposition des körperlichen Organs verhindere, daß der Wille voll und ganz die Leidenschaften in seiner Gewalt habe. — Bei der Betätigung jeder Leidenschaft aber ist das Herz in hervorragender Weise beteiligt. I. II, qu. 24, a. 2 ad 2, lehrt der heil. Thomas, daß bei der Betätigung einer jeden Leidenschaft die natürliche Herzbewegung verzögert oder beschleunigt wird, wobei Herzfrequenz und Intensität der Herzbewegung entsprechend modifiziert erscheint, wie es der Natur der an das körperliche Organ gebundenen Äußerung des Affektes entspricht. Das Herz steht überhaupt als Zentralorgan im Mittelpunkt des Lebens — I. II, qu. 28, a. 5, wird eine immutatio aliqua corporalis beim Affekt der Liebe hervorgehoben; I. II, qu. 44, a. 1. 3 ad 3, wird gelehrt, daß beim Affekt der Furcht die Hitze mit den Lebensgeistern vom Herzen sich ganz nach innen zurückziehe (contractio caloris et spirituum ad interiora) derart, daß bei deren Überhandnehmen der Gebrauch der Stimme gehemmt werde, daß infolgedessen das wärmeleere Herz zittere und daß infolgedessen auch all die Glieder zu beben beginnen, welche irgendwie mit der Brust in Verbindung stehen, wo der Sitz des Herzens ist. So erklärt sich das Beben der Unterlippe, des Unterkiefers, das Zähneklappern, das Zittern der Hände und Füße; große Angst und Trübsinn bringen eine Erschlaffung des ganzen Organismus zustande, lähmen die Zunge (I. II, qu. 35, a. 8). Interessant ist folgender Passus (I. II, qu. 44, a. 3 ad 1): „Ad primum dicendum, quod, calore ab exterioribus ad interiora revocato, multiplicatur calor interius, et maxime versus inferiora, id est, circa nutritivam; et ideo, consumpto humido, consequitur sitis, et etiam interdum solutio ventris et urinae emissio, et quandoque etiam seminis; vel huiusmodi emissio superfluitatum accidit propter contractionem ventris et testiculorum, ut Philosophus dicit." — Den Affekt der Kühnheit bringt der heil. Thomas, indem er seinem Meister Aristoteles folgt, in Verbindung mit der im Herzen angesammelten Wärme, wes-

mit sinnlichen, materiellen Bildern arbeitenden Menschenverstand einfach natürlich unmöglich; wir haben diesbezüglich nur analoges, mittelbares Wissen. Wir vermögen die Existenz und das Wesen des Geistes nur schlußweise zu erkennen. Wer mag all die wunderbaren psychischen Vorgänge, die eben jeder Mensch nur für sich selbst erlebt, zu analysieren? Kurz und gut: Sie sind da und äußern sich im sinnlichen Teile, im Innern des Menschen.

---

halb jene, welche ein kleines Herz besitzen, kühner sind als die mit großem Herzen, das nicht so leicht erhitzt werden könne (siehe I. II, qu. 45, a. 3). I. II, qu. 46, a. 5 ad 1, erfahren wir, daß jeder Mensch von Natur aus verschieden disponiert sei und eine complexio naturalis ex parte corporis, quae est temperata — daher unser Ausdruck Temperament — besitze und demgemäß zum Zorn neige, secundum quod habet cholericam complexionem, weil die Galle (cholera) unter allen Flüssigkeiten sich am leichtesten bewege und dem Feuer am ähnlichsten sei. I. II, qu. 48, a. 2—4, heißt es, daß dem Zorn die Hitze proportional sei, daß derselbe eine Erweiterung (ampliatio) des Herzens bewirke, daß dem Zornigen die Sprache versage und der Zorn ganz besonders den Gebrauch der Vernunft unterbinde eben wegen seines hervorragenden Einflusses auf die Herztätigkeit (propter corporalem perturbationem circa cor); denn der Zorn, so wird ausgeführt, habe wegen des Verdampfens der Galle (propter evaporationem fellis) Blutwallungen und Aufregung der Lebensgeister zur Folge. Die Leber wird als Organ der Blutbildung mit dem Affekt der Liebe in Verbindung gebracht (I. II, qu. 48, a. 2 ad 1), und mit Aristoteles gelehrt, daß die, welche eine große blutreiche Lunge besitzen, mehr Anlage zu kühnem, mutigem Auftreten besäßen, wegen der Hitze, die aus einer solchen Lunge ins Herz übergehe (I. II, qu. 45, a. 3). — In I. II, qu. 48, a. 2, wird das Herz das Instrument der Leidenschaften der Seele (instrumentum passionem animae), und in I. II, qu. 38, a. 5 ad 3, Prinzip und Ziel der körperlichen Bewegungen genannt. Und fort und fort weist der englische Lehrer darauf hin, daß große, vehemente Leidenschaften bald abstumpfen, worauf Ermüdungserscheinungen, psychologische und physiologische Störungen zu beobachten sind (I. II, qu. 37, a. 1—4), wodurch neuerdings der sinnlich-geistige Charakter der Leidenschaften erhärtet wird. Denn wenn der Körper nach einer Seite hin intensiv in Anspruch genommen ist, kann er sich nicht ebenso in einer andern Richtung betätigen (I. II, qu. 33, a. 3). Auch die Vernunft und folgerichtig auch der Wille wird, weil an die Betätigung sinnlicher Organe gebunden, von den Leidenschaften stark beeinflußt. Diese wechselseitige Einwirkung von Geist und Leib und das Vorherrschen des einen auf Kosten des andern bestätigt aufs neue die substantielle Verbindung von Leib und Seele. Siehe besonders I. II, qu. 37, a. 1—4. In dem Bestreben des heil. Thomas, auch die physiologische Seite und die sekundären physischen Wirkungen der Affekte zu erklären, sehen wir den Beweis, daß die Scholastik auch die mechanische Erklärungsweise, die sie immer der teleologischen unterordnet, keineswegs geringschätzte, sondern wohl zu würdigen verstand. Die körperlichen Änderungen und Vorgänge, die sie durch Beobachtung der äußeren Erscheinungen und vor allem durch Selbstbeobachtung als Tatsachen erkannte, hat sie mit Hilfe der ihr zu Gebote stehenden naturwissenschaftlichen Kenntnis, so gut sie konnte, erklärt. Ist die Erklärung manchmal auch naiv, so müssen wir doch ehrlich gestehen, daß ein guter Kern von Wahrheit da-

3. **Die Leidenschaften als passive, appetitive Seelenvermögen.** — Als **appetitives**[1]) Vermögen, als Strebevermögen also, äußern sich die Leidenschaften, weil sie auf die **Gutheit oder Schlechtheit des durch die Sinne erkannten, singulären Gegenstandes** gerichtet sind, weil durch dieselben der Mensch zu einem sinnlichen Objekt **hingezogen**, gewissermaßen **hingetrieben** oder von demselben **abgezogen, abgestoßen** wird, gleichwie die Wagschale an der Wage bald steigt, bald sinkt, je nachdem sie vom Zuge des Gewichtes beeinflußt, also bewegt wird. Das sinnliche Strebevermögen ist also ein passives und muß **notwendig**, wenn anders die Dispositionen dazu da sind und wenn das Objekt durch die Erkenntnis vorgehalten wird, in Bewegung kommen.

Unter allen Umständen muß, damit das Strebevermögen überhaupt sich betätigen könne, das betreffende Objekt durch ein Erkenntnisvermögen vorgestellt werden.[2]) Das Gesetz also: „Jedes Gefühl hat eine psychologische Voraussetzung,[3]) ist schon längst dem heil. **Thomas** bekannt

hinter steckt. Wir haben keinen Grund, überlegen lächelnd auf die Scholastik herabzublicken, deshalb, weil wir heute einen tieferen Einblick in die vasomotorischen Veränderungen und die Innervation der willkürlichen und unwillkürlichen Muskeln besitzen und es verstehen, die Kurven der Herztätigkeit, beziehungsweise des Pulses und der Atmung und die vasomotorischen Veränderungen auf dem Kymographion zu registrieren. Die psychologischen Tatsachen bleiben doch dieselben und kein „Moderner" hat dieselben so klar analysiert als der heil. **Thomas** schon vor mehr als 600 Jahren. Allerdings hört sich seine Vortragsweise nicht so „wissenschaftlich" an wie die der Modernen, aber sie hat den Vorzug der Klarheit und Verständlichkeit vor der Darstellung so mancher modernen Psychologen voraus. Damit wollen wir aber keineswegs die großen Verdienste der modernen Forschung herabsetzen; unsere Absicht ist es nur, dem überall bergeshoch aufgetürmten, ganz und gar unbegründeten Vorurteile gegen die Scholastik entgegenzutreten; und Vorurteile hat man, weil man die Scholastik gemeiniglich gar nicht kennt oder mißkennt. Es sollte ein jeder, bevor er über die Scholastik ein Urteil abgibt, erst „Die Geschichte des Idealismus" von **Willmann** gründlich studieren, welcher (2. Bd., S. 322 ff. und 443 ff.) als den Vorzug der thomistischen Philosophie bezeichnet, daß in ihr alle Elemente der Spekulation: Erfahrung und Vernunfterkennen, Wissen und Glauben, Mystik und Dialektik und darum auch Theologie und Philosophie einhellig zusammenwirken und infolgedessen auch die idealen Prinzipien sich zu vollem Einklang verbinden.

[1]) **Thomas**, I, qu. 81, a. 2; I. II, qu. 22, a. 2—3; qu. 23, a. 1. 3.

[2]) Die innere Beziehung zwischen Gefühl und Erkennen wird auch in der modernen Psychologie hervorgehoben. Wir könnten den **Wundt**schen Begriff des Gefühles: „Reaktionsweise des Gesamtbewußtseins auf die in dasselbe eintretenden

[3]) **Höfler** Al., Psychologie, S. 389.

gewesen. Das niedere Strebevermögen nun betätigt sich sowohl beim sinnlichen wie auch beim geistigen Erkennen. Denn, wie wir wissen, betätigt sich auch beim Denken die sinnliche Einbildungskraft, und die

---

Empfindungen und Vorstellungen", als den scholastischen bezeichnen, wenn „Reaktionsweise des Gesamtbewußtseins" ident wäre mit „sinnlichem Strebevermögen". Vergleiche oben S. 100 f. die Anmerkung, wo wir auf den Gegensatz zwischen moderner und scholastischer Philosophie bezüglich der Gefühle hingewiesen haben. So befindet sich auch Kant und mit ihm alle jene Psychologen im Gegensatz zur scholastischen Philosophie, welche jedes Gefühl als einen aus intellektuellen und emotionellen Elementen zusammengesetzten Zustand bezeichnen. Denn nach dem heil. Thomas, der die Beziehung zwischen Erkennen und Streben fort und fort immer wieder eigens hervorhebt, zum Beispiel I. II, qu. 40, a. 2, ist das intellektuelle Element wohl notwendige Vorbedingung und als Ursache für das Zustandekommen des Gefühls, und zwar nach Art und Weise der Zweckursache tätig, insofern durch die Erkenntnis das Objekt für die Betätigung des Gefühles vorgehalten wird, aber es macht nicht das Wesen des Gefühles aus, für welches also, um bei der Kantschen Zweiteilung zu bleiben, nur das emotionelle Element übrigbliebe. Der scholastischen Gefühlslehre zufolge wären demnach Lust und Unlust nicht „Gefühlstöne" oder „Färbungen, welche alle Gefühle annehmen können", sondern selbst Gefühle. Theodor Lipps schreibt (Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung, Heft 13 und 14: „Vom Fühlen, Wollen und Denken", Leipzig (Barth) 1902, S. 392): „Gefühle sind letzten Endes Modifikationen Eines und Desselben. Und dies Eine und Selbige kann ich gedanklich herausnehmen und mit einem besonderen Namen bezeichnen. Ich kann es bezeichnen als Grundgefühl, worunter dann nichts verstanden ist als jenes Gemeinsame alles Gefühles. Ich kann es auch nennen „das Ichgefühl, abgesehen von seinen Modifikationen". In jedem Fall ist es ein Gefühl meines Daseins, ein physisches Lebensgefühl. Der Begriff des Lebens überhaupt hat darin seinen letzten Sinn." Und Seite 388 sagt er: „Die Gefühle konstituieren ebenso das Ich, nämlich das Ich, wie es in jedem Augenblick meines Lebens von mir unmittelbar erlebt wird." Das ist allerdings wahr und das lehrt auch die Scholastik, daß wir unser Ich erleben; denn das Sichselbstbewußtsein ist eine evidente Tatsache (evidens testimonium conscientiae), und zwar die einzige, an die wir uns halten müssen, um über unsere psychischen Tatbestände Aufschluß zu erhalten. Das ist ja das Charakteristische eines psychischen Tatbestandes, daß er ein Bewußtseinstatbestand, das heißt uns durch das Bewußtsein gegeben ist — sonst wüßten wir ja nichts von ihm. Ein solcher Bewußtseinstatbestand liegt jedesmal vor, wenn wir sagen können ich fühle, ich will, ich denke u. s. w. Die psychologische Analyse der Bewußtseinstatsache läßt mich das Spezifische derselben erkennen. Wahr ist weiter, daß jedes psychische Geschehen, wenn es überhaupt in den Kreis des Bewußtseins tritt, von Gefühlen begleitet ist. Und darum hat Lipps recht, wenn er das Entstehen der Gefühle an Perzeption (Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen) und Apperzeption (Beachten des Perzipierten) knüpft. Perzeption und Apperzeption entsprechen dem Erkennen, den apprehensiven Vorgängen, denen gegenüber sich nach Thomas von Aquin die Gefühle als appetitive Vorgänge

von ihr vorgestellten Bilder erregen das sinnliche Begehren. Also auch die unwillkürlichen Affekte und Regungen des sinnlichen Menschen kommen nur nach vorhergegangener Erkenntnis zustande.

---

charakterisieren. Daß aber der Begriff des Lebens überhaupt im „Ichgefühl" seinen letzten Sinn habe, also das Leben gewissermaßen das Grundgefühl sei, welches durch die anderen Gefühle modifiziert wird, wie die Substanz von den Akzidenzen modifiziert wird, so stellt sich doch Lipps die Sache vor, entspricht nicht den Tatsachen, da ja auch das Perzipieren und Apperzipieren als Lebensäußerungen, als Vorgänge des Sichselbstbewußtseins mit zum Begriff unseres Lebens gehören und doch keine Gefühle sind. Fühlen und Wahrnehmen, beziehungsweise Gefühl und Wahrnehmung durch das Bewußtsein sind doch nicht identische Begriffe. Mit Gefühl bezeichnen wir einen ganz bestimmten Bewußtseinstatbestand. Wenn aber Lipps jedes innere Erlebnis, also jedes Bewußtsein als Gefühl bezeichnet, so darf er es nicht zum Wollen und Denken in Gegensatz bringen, sondern muß es als apprehensives Seelenvermögen behandeln im Gegensatz zu den spezifisch als „Gefühle" bezeichneten psychischen Vorgängen. Das Bewußtsein ist eben nichts anderes als ein Wissen, ein Erkennen eines psychischen Tatbestandes, ein „Innewerden", hervorgerufen durch die psychische Veränderung in meinem Ich; es eignen ihm die Charaktere eines apprehensiven Vorganges, durch welchen wir die Tatsache und die spezifische Art und Weise der erlebten Tatsache zu erkennen imstande sind. In der Gesamtheit des Bewußtseins offenbart sich unser Ich, das aber unmöglich die bloße Summe der psychischen, gleichsam in der Luft hängenden Bewußtseinstatsachen des Fühlens, Wollens, Denkens, sein kann. Unser Ich ist nicht bloße Aktualität, sondern stellt den Träger, das Subjekt der psychischen Betätigungen dar. Ich weiß nicht, ob der Leser sich einen klaren Begriff eines Gefühles machen kann, wenn er noch folgende Definition Lipps (a. a. O. S. 391) liest: „Gefühle, so sage ich allgemein, sind die unmittelbaren Bewußtseinssymptome der Weisen, wie psychische Vorgänge zur Seele oder zum Zusammenhang des seelischen Lebens sich verhalten oder stellen, oder wie sie in den psychischen Lebenszusammenhang sich einfügen. Diese Weisen sind unendlich mannigfaltig. Genau so unendlich mannigfaltig sind die Gefühle." Man vergleiche die Definition Lipps, und ähnlich unbestimmt lauten die Definitionen gar mancher anderer Psychologen, mit der Definition, die der heil. Thomas (siehe unten S. 111) von den Gefühlen gibt, und man wird ohne weiteres zu sagen wissen, auf welcher Seite Klarheit und Eindeutigkeit und Präzision zu finden sei. Man spricht in einemfort von „Beziehungen", „Weisen", „Modifikationen", „Bezogensein", „Tätigkeiten", also von lauter Akzidenzen, ohne die Frage nach dem Prinzip dieser Tätigkeiten, nach dem Träger dieser Beziehungen auch nur zu streifen, das heißt man treibt Psychologie ohne Psyche. In letzter Linie ausschlaggebend ist einmal die Weltanschauung, von welcher der Forscher ausgeht; denn auch die Psychologie muß sich organisch in das System der Weltanschauung eingliedern und bekommt erst durch die Beziehung zu demselben die volle Bedeutung. Die Psyche, der Geist, der den Leib beseelt, ist ein logisches Postulat, ohne welches eine befriedigende Erklärung irgendwelcher psychischen Vorgänge nicht möglich ist. Psychologie ist eben nicht bloße Phänomenologie, sondern baut vielmehr auf dieser auf.

Unwillkürliche Affekte sage ich. Denn: Wir alle, wenn wir ehrlich sein wollen, müssen zugestehen, daß das sinnliche Begehren, die sogenannte böse Begierlichkeit, gar manchmal in heftigen Widerstreit mit dem vernünftigen Wollen steht, sich gegen dieses auflehnt, wie es auch der große Völkerapostel Paulus von sich bekennt, indem er schreibt: „Ich habe Lust am Gesetze Gottes dem innern Menschen nach; ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches dem Gesetze meines Geistes widerstreitet und mich gefangenhält unter dem Gesetze der Sünde, das in meinen Gliedern ist" (Röm. 7, 22—23). „Denn das Fleisch gelüstet wider den Geist, der Geist aber ist wider das Fleisch; denn diese sind einander entgegen, so daß ihr nicht alles tun dürfet, was ihr wollet" (Gal. 5, 17), (deshalb nämlich, weil euer Wille manchmal von einem sündhaften, sinnlichen Begehren geleitet sein kann.[1])

4. Die Leidenschaften und der Wille. — Der Mensch muß nicht seinen Leidenschaften folgen, wenn sie sich auch notwendig auf die sinnliche Erkenntnis hin betätigen; der Wille ist frei und direkten Einfluß auf ihn üben die Leidenschaften nicht aus.[2]) Der Wille kann die Leidenschaften zügeln, obwohl er andererseits sehr oft nicht verhindern kann, daß das sinnliche Strebevermögen in Bewegung kommt.[3]) Unser höheres Erkenntnis- und Strebevermögen kann und soll unter allen Umständen auf das sinnliche Strebevermögen Einfluß nehmen und auf diese Weise jeder Äußerung desselben den Stempel der Vernünftigkeit aufdrücken. So kann das sinnliche Strebevermögen des Menschen als vernünftig durch Anteilnahme bezeichnet werden (Summa theol., I. II, qu. 24, a. 1) und dadurch unterscheidet es sich vom sinnlichen Strebevermögen der Tiere, vom Instinkt. Das Tier muß seinem Triebe gemäß handeln.[4])

Der soeben angedeutete Unterschied zwischen dem sinnlichen Strebevermögen des Menschen und dem des Tieres führt uns auf den Begriff des Gemütes, von dem weiter unten im besondern die Rede sein wird.

Daß sich die beiden Strebevermögen, überhaupt die höheren und niederen Potenzen, im Menschen gegenseitig fördern und verstärken, beziehungsweise hemmen können, ist Tatsache und darf gar nicht auffallen, da ja beide Potenzen in derselben Seele wurzeln.[5])

---

[1]) Thomas, I. II, qu. 77, a. 2.

[2]) Thomas, I, qu. 115, a. 4; I. II, qu. 10, a. 3; qu. 77, a. 1.

[3]) Thomas, I, qu. 82, a. 3; I. II, qu. 17, a. 7; qu. 24, a. 3; qu. 50, a. 3; qu. 56, a. 4; de ver., qu. 25, a. 4.

[4]) Vgl. oben S. 55 f. Ich verweise besonders auf Wasmann E., Instinkt und Intelligenz im Tierreich. Ein kritischer Beitrag zur modernen Tierpsychologie. „Laacher Stimmen", 18. Ergänzungsband, Heft 60.

[5]) Thomas, Quaest. disp., de passione, a. 3 ad 13; I, qu. 81, a. 3; I. II, qu. 27, a. 3 ad 1; qu. 31, a. 5; qu. 77, a. 6 u. s. w.

Sollen aber die Leidenschaften auf den freien Willen des Menschen einwirken, so ist das nach dem, was wir über die Natur des Willens bereits gehört haben, nur auf dem Umwege über und durch den Verstand,[1]) also nur mittelbar und indirekt möglich, während der Wille bewußt direkt und unmittelbar die Leidenschaften beeinflussen kann, wodurch eben diese vernünftig durch Anteilnahme werden. So offenbart sich auf allen Linien der Wille als Herr im Hause, der das Licht der Vernunft auf den Scheffel stellen und leuchten lassen kann; doch er hat es auch in seiner Gewalt mit Hintansetzung der Vernunft die blinden Leidenschaften im Hause schalten zu lassen. Und nur zu leicht wird, wie die Erfahrung zeigt, das Urteil der Vernunft durch die Leidenschaften beeinflußt, oft ganz getrübt, weil der Mensch durch die Regungen des sinnlichen Begehrens voreingenommen, also schon gewissermaßen passiv in eine bestimmte Betätigungseinrichtung gedrängt erscheint[2]) (eine psychologische Wahrheit, die besonders der Redner für sein Kapitel von den unwillkürlichen Affekten ausnutzen muß). Täuschungen der Vernunft durch die Leidenschaften sind keine Seltenheit. Mitunter aber wird der Vernunftgebrauch durch heftige Leidenschaften, welche die ganze Einbildungskraft okkupieren können, gehindert, ja mitunter infolge der mit ihnen verbundenen physiologischen, körperlichen Veränderungen einfach aufgehoben[3]) und demgemäß auch die freie Betätigung des Willens ausgeschaltet;[4]) der Mensch handelt dann unzurechnungsfähig wie das Tier. Doch unter normalen Umständen kann der Wille immer vorbeugen und die Vernunft herrschen lassen, das heißt der Wille ist für seine Handlungen verantwortlich.

An und für sich — so lehrt die Scholastik — sind die Leidenschaften weder moralisch gut noch schlecht;[5]) sie sind vielmehr dem Menschen als solchem natürlich,[6]) das heißt der sinnlich geistigen Natur des Menschen eigentümlich, aus ihr resultierend. Sittlich gut oder böse werden sie erst durch den freien Willen, der die Leidenschaften in den gehörigen Schranken halten, zügeln oder dieselben sich frei betätigen lassen kann.[7])

---

[1]) Thomas, I. II, qu. 10, a. 3, besonders I. II, qu. 77, a. 1.

[2]) Thomas, I. II, qu. 10, a. 3; qu. 9, a. 2; qu. 48, a. 3; qu. 77, a. 2. 6; III, qu. 46, a. 7 ad 3.

[3]) Thomas, I. II, qu. 33, a. 3; qu. 34, a. 1; qu. 37, a. 4 ad 3; qu. 48, a. 3, und besonders qu. 77, a. 1. 2. 7.

[4]) Thomas, I. II, qu. 10, a. 3; qu. 17, a. 7; qu. 37, a. 1.

[5]) Thomas, I. II, qu. 24, a. 2.

[6]) Thomas, I. II, qu. 31, a. 7.

[7]) Aus dieser kurzen Darlegung der scholastischen Psychologie der Leidenschaften im allgemeinen ersehen wir sofort die große praktische Bedeutung derselben. Erst

5. Die Definition der Leidenschaften. — Die Leidenschaften sind Regungen (Bewegungen, Hinneigungen, Triebe) des sinnlichen, an ein körperliches Organ gebundenen Strebevermögens, die infolge der durch die sinnliche Erkenntnis erfaßten Gutheit oder Schlechtheit zustande kommen und mit körperlichen Veränderungen verbunden sind.[1])

3. Einteilung der Leidenschaften.

1. Die Unterscheidung in konkupiszible und iraszible Leidenschaften. — Dem Gegenstande nach, und der ist für die Leidenschaften das sinnliche Gut oder Übel,[2]) das von Fall zu Fall Zukömmliche oder Unzukömmliche, unterscheiden wir die zwei großen Gruppen der konkupiszible n (hinneigenden, begehrlichen) und iraszible n (abwehrenden, sich dagegenstemmenden, sich abneigenden) Leidenschaften.[3]) Denn die durch die sinnliche Erkenntnis erfaßten Objekte werden entweder als für das Subjekt gut, angenehm, beziehungsweise nützlich oder als schlecht, unangenehm, beziehungsweise schädlich (bonum et malum, qua conveniens vel inconveniens individuo) erkannt, und demgemäß wird das Verlangen und Begehren des sinnlichen Strebevermögens unwillkürlich und notwendig angezogen oder abgestoßen, das Objekt also erstrebt oder geflohen. Diese Gruppe der

---

durch gemeinsame Betätigung des höheren und des niederen Strebevermögens betätigt sich der ganze Mensch (I. II, qu. 24, a. 4) als sinnlich geistiges Wesen; wahrhaft Großes kann nur durch große Leidenschaften zustande kommen: Temperament und Charakter (der im Willen wurzelt) machen den Kraftmenschen aus, befähigen zu nachhaltigem, unwiderstehlichem, zielbewußtem Handeln, während der apathische Mensch, ein Mensch ohne Leidenschaften, ein unbedeutendes, recht armseliges Dasein fristet, nicht lieben und nicht hassen kann und einem Huhne gleicht, dem man alle Federn ausgerissen. Namentlich ergeben sich auch für den Redner mit Rücksicht auf die Natur der Leidenschaften und deren Einfluß auf den Willen und das Urteil die wichtigsten praktischen Winke. Wenn es ihm gelingt, in den Zuhörern durch geeignete Beeinflussung des Verstandes, durch Einwirkung, namentlich auf die Phantasie, nachhaltige, unwillkürliche Affekte zu erregen, so ist schon viel, ja das meiste geschehen, um die Zuhörer zum freiwilligen Willensentschluß zu drängen. Demgemäß ist es eine Hauptforderung, daß der Redner die Natur der Affekte und die Mittel kenne, um die entsprechenden Affekte zu erregen.

[1]) Thomas, I, qu. 81, a. 2; qu. 17, a. 7; I. II, qu. 24, a. 2 ad 2.

[2]) Thomas, I, qu. 81, a. 2.

[3]) Thomas, I, qu. 81, a. 2; I. II, qu. 23; quaest. disp., de ver., qu. 25.

Leidenschaften heißen die konkupiszibleu. Insofern aber die Erreichung des sinnlichen Gutes mit Schwierigkeiten verbunden ist (sub ratione ardui) macht sich die zweite Gruppe der Leidenschaften geltend, die iraszibleu (die Zornkraft), unwillkürlich gewissermaßen zur Abwehr bereit, um aussichtsvoll die Schwierigkeiten hinwegzuräumen oder aussichtslos vor denselben zu weichen.

Wie leicht einzusehen ist, fördern einander die konkupiszibleu und iraszibleu Leidenschaften dergestalt, daß die konkupiszibleu die entsprechenden iraszibleu zur Folge haben und die iraszibleu auf die konkupiszibleu abzielen.[1]) Denn weil ein Objekt gut ist, ist das Strebevermögen bereit, sich auftauchenden Schwierigkeiten entgegenzustellen, und es stellt sich den Schwierigkeiten entgegen, damit es das gute Objekt erlangen, es genießen könne.

2. Die konkupiszibleu Leidenschaften. — Wir unterscheiden sechs Arten der konkupiszibleu Leidenschaten, nämlich: Liebe (amor), Begierde oder Verlangen (concupiscentia) und Lust oder Freude (delectatio); Haß (odium), Abscheu (fuga) und Schmerz oder Trauer (dolor, tristitia). Die drei ersten haben das sinnlich Gute zum Gegenstand, die letzten drei hingegen das sinnlich Schlechte. Liebe und Haß gehen auf das sinnliche Gut, beziehungsweise Übel, ob es nun anwesend oder abwesend ist. Verlangen und Abscheu gehen auf das abwesende sinnliche Gut, beziehungsweise Übel, während Lust und Schmerz auf das gegenwärtige sinnliche Gut, beziehungsweise Übel gehen.

3. Die iraszibleu Leidenschaften. — Wir unterscheiden fünf Arten der iraszibleu Leidenschaften, nämlich: Hoffnung (spes), Verzweiflung (desperatio), Mut (audacia), Furcht (timor) und Zorn (ira). Die Hoffnung hat das schwierige Gut, das sie erstrebt, zum Gegenstand, die Verzweiflung ebenfalls das schwierige Gut, vor dem sie zurückweicht und flieht. Der Mut tritt dem schwierigen Übel entgegen, um es zu überwinden, während die Furcht vor ihm flieht. Der Zorn erhebt sich gegen das schon zugefügte gegenwärtige Übel.

4. Die Bedeutung des heil. Thomas für die Psychologie der Leidenschaften. — Für die ausführliche Behandlung der Psychologie der Leidenschaften verweisen wir einfach auf den folgenden schematischen Auszug aus I. II, qu. 22—48 der Summa theologica des heil. Thomas, beziehungsweise auf den heil. Thomas selbst, der unsere Materie, abgesehen von den physiologischen Vor-

---

[1]) Thomas, I, qu. 81, a. 2; I. II, qu. 25, a. 1. 3; qu. 40, a. 1. 4; qu. 41, a. 2 ad 3; qu. 46, a. 3 ad 2; qu. 65, a. 1 ad 3 u. a.

gängen,[1]) erschöpfend behandelt. Es läßt sich kaum weder etwas Neues hinzufügen, noch dürfte es eine schönere und gründlichere psychologische Abhandlung über die Leidenschaften geben. Viele der angeblichen neuen Befunde auf dem Gebiete der modernen Psychologie der Leidenschaften hat auch schon längst der heil. Thomas klar ausgesprochen. Eine Prüfung und Vergleichung zwischen scholastischer und moderner Psychologie der Gefühle zeigt, daß die Ausführungen des heil. Thomas sich beinahe durchweg mit den sicheren Ergebnissen der Physiologie vereinbaren lassen, psychologisch einfach unanfechtbar dastehen. Zu bedauern ist nur, daß die moderne Philosophie so wenig oder eigentlich gar keine Beziehung zur scholastischen Philosophie hat.[2]) Die Tradition ist verloren gegangen. Wie viel unnütze Arbeit würde man ersparen, wenn man auf den Befunden der philosophia perennis weiter bauen möchte, statt gewissermaßen ganz von vorn wieder neu anzufangen, als ob ein Aristoteles, ein heil. Thomas u. s. w. gar nicht existierten!

4. Schematische Inhaltsangabe der I. II, qu. 22—48 der Summa theologica des heil. Thomas von Aquin.

1. Die Leidenschaften im allgemeinen (qu. 22—25).

1. Begriff und Wesen der Leidenschaften (qu. 22). — Aus dem Begriff der Leidenschaft (passio), welche im allgemeinen in einer Veränderung durch Aufnahme besteht, speziell und im eigentlichen Sinne mit körperlicher Veränderung verbunden ist und in einem „passiven Gezogenwerden" besteht, folgt, daß unserer Seele Leidenschaften zukommen, namentlich insofern das compositum aus Leib und Seele bei Veränderungen in „Mitleidenschaft" gezogen ist (a. 1). — Der Grund, warum die Betätigungen des Strebevermögens vor denen des Erkenntnisvermögens „Leidenschaften" genannt werden, liegt in der Natur derselben (a. 2), insbesondere in der Natur des sinnlichen Strebevermögens; denn die Betätigungen desselben sind ein

[1]) Wer sich über die physiologischen Vorgänge bei den Gemütsbewegungen genauer orientieren will, den verweisen wir auf C. Lange, Über Gemütsbewegungen, übersetzt von Kurella, Leipzig 1887, und auf die verschiedenen modernen Zeitschriften und Lehrbücher für Physiologie.

[2]) Siehe Grabmann, Streiflichter über Ziel und Weg des Studiums der thomistischen Philosophie mit besonderer Bezugnahme auf moderne Probleme (Commers Jahrb. f. Phil., 14. Bd., S. 137—155).

„Gezogenwerden“, beziehungsweise „Abgestoßenwerden“ mit *körperlicher Veränderung* (a. 3).

2. *Unterschied der einzelnen Leidenschaften voneinander* (qu. 23). — Die Unterscheidung der Leidenschaften in konkupiszible und iraszible und der beziehungsweisen Potenzen ergibt sich aus dem Objekte derselben (bonum vel malum absolute, bonum vel malum sub ratione ardui) (a. 1). — Die einzelnen Leidenschaften des iraszibl en Teiles stehen in doppelter Weise in konträrem[1]) Gegensatz, einmal bezüglich *des Objektes* und dann bezüglich der *Betätigung in Hinblick auf ein und dasselbe Objekt* (hingeneigt sein, abgeneigt sein[2]) (a. 2). — Der Zorn allein hat kein contrarium, denn dem gegenwärtigen Übel (das als gegenwärtig, als zugefügt vorausgesetzt wird) kann man nicht mehr entfliehen; und ein Gegensatz bezüglich des Objektes besteht auch nicht, da dem gegenwärtigen Gut, das man genießt, die ratio ardui fehlt (a. 3). — Nicht alle Leidenschaften stehen untereinander in konträrem Gegensatz, sondern bedingen einander unter Wahrung des spezifischen Unterschiedes, wie zum Beispiel die einzelnen Leidenschaften folgender beiden Reihen: Liebe, Verlangen, Lust im Genusse und Haß, Abscheu, Schmerz (Trauer, Unlust) (a. 4).

3. *Die moralische Güte und Schlechtigkeit der Leidenschaften* (qu. 24). — Die Leidenschaften können moralisch gut oder schlecht werden, insoweit sie der Herrschaft der Vernunft und des Willens unterstehen, nicht aber insofern sie bloße Äußerungen des unvernünftigen Strebevermögens sind (a. 1). — Nicht alle Leidenschaften sind als moralisch schlecht zu bezeichnen, sondern nur jene, welche der Mensch nicht zügelt (a. 2). — Insofern die Leidenschaften der Herrschaft der

[1]) Der Gegensatz ist ein konträrer, aber nicht kontradiktorischer, weil die Leidenschaften nicht wie Bewegung und Nichtbewegung des sinnlichen Strebevermögens einander entgegengesetzt sind, sondern wie verschiedene Bewegungen des sinnlichen Strebevermögens.

[2]) Von den iraszibl en Leidenschaften haben die Hoffnung und die Verzweiflung das Gute als Gegenstand, während im konträren Gegensatz mit ihnen der Mut und die Furcht das Übel zum Gegenstand haben; der Zorn jedoch, der auf das Übel hingerichtet ist, hat kein contrarium. Überdies besteht auch zwischen Hoffnung und Verzweiflung konträrer Gegensatz, insofern die eine zum erkannten Gut *hinneigt*, die andere vom Gut *wegneigt*. Bezüglich des Übels verhalten sich analog der Mut, welcher dem schwer zu überwindenden Übel *entgegentritt*, während die Furcht vor demselben *flieht*. Der Zorn erhebt sich gegen das gegenwärtige Übel, das er nicht mehr fliehen kann.

Vernunft und des Willens unterstehen, verstärken sie, beziehungsweise vermindern sie die moralische Güte oder Schlechtigkeit der menschlichen Akte (a. 3). — Keine einzige Leidenschaft in sich, ihrer Natur nach betrachtet, ist moralisch gut oder schlecht, sondern nur insofern sie vernünftig durch Anteilnahme ist (a. 4).

4. Die Stellung der Leidenschaften zueinander (qu. 25). — Die iraszibel Leidenschaften gehen von den konkupiszibeln aus und zielen auf diese ab (a. 1). Die Liebe (amor) nimmt den ersten Rang unter den konkupiszibeln Leidenschaften ein, da alle anderen von ihr ausgehen (a. 2). — Die Hoffnung (spes) nimmt den ersten Rang unter den iraszibeln Leidenschaften ein. Überhaupt haben jene Leidenschaften, welche auf ein Gut hingerichtet sind, die Priorität vor denen, die ein Übel zum Gegenstand haben. Ihrer Entstehung nach[1]) ergibt sich folgende Reihe: Zuerst Liebe und Haß; dann Verlangen und Abscheu; drittens Hoffnung und Verzweiflung; viertens Furcht und Kühnheit; fünftens Zorn; und schließlich Freude und Trauer, auf welche alle Leidenschaften beziehungsweise abzielen (a. 3). — Freude (gaudium), Trauer (tristitia), Hoffnung (spes) und Furcht (timor) sind die vier Hauptklassen der Leidenschaften, während die anderen als vermittelnde und überleitende je einer dieser Hauptklassen beigeordnet werden können. Die ersten zwei Hauptklassen zielen auf ein gegenwärtiges, die letzten zwei auf ein in der Zukunft liegendes Objekt ab (a. 4).

2. Die Leidenschaften im besondern (qu. 26—48).

a) Die konkupiszibeln Leidenschaften (qu. 26—39).

1. Die Liebe (qu. 26—28).

1. Das Wesen der Liebe als Leidenschaft (qu. 26). — Die sinnliche Liebe steht in der Mitte zwischen natürlichem und vernünftigem Strebevermögen; sie ist das Wohlgefallen des sinnlichen Begehrungsvermögens an dem ihm zusagenden sinnlichen Gut (complacentia boni seu appetibilis), hat also ihren Sitz im sinnlichen konkupiszibeln Strebevermögen (a. 1). — Die Liebe ist eine Leidenschaft, insofern das sinnliche Strebevermögen durch das Objekt verändert, bewegt, angezogen, gestimmt wird, wodurch das Strebevermögen auf das Objekt hin bewegt wird (a. 2). — Es gibt verschiedene Schattierungen des einen Grund-

[1]) Bekanntlich ist der ordo intentionis, das ist die Abfolge im bewußten Wollen, im Gegensatz zum ordo executionis, das ist der Abfolge in der tatsächlichen praktischen Verwirklichung des Angestrebten, der umgekehrte.

affektes „Liebe“ (amor): Die dilectio (reine, vernünftige, geistige Liebe) gehört dem geistigen Strebevermögen an und ist mit einer „Auswahl“ verbunden; die caritas (die tatkräftige, innige, dauernde, duldende, opferfreudige Liebe) ist ein intensiverer Grad der Liebe (a. 3). — Die begehrliche Liebe (amor concupiscentiae) unterscheidet sich von der wohlwollenden Liebe (amor amicitiae) dadurch, daß die erste mehr den eigenen Vorteil, die zweite den Vorteil der geliebten Person im Auge hat (a. 4).

2. Die Ursachen der Entstehung der Liebe (qu. 27). — Die Gutheit des Objektes, das Zukömmliche, das Gut schlechthin, ist der objektive Grund für die Betätigung des Affektes der Liebe (a. 1). — Da überhaupt nur das erkannte Gut die Strebekraft zur Betätigung bringt, so kommt als objektiver Grund auch für die Betätigung des Affektes der Liebe nur das erkannte sinnliche Gut in Betracht, und mithin ist die Erkenntnis auch Ursache der Liebe (a. 2). — Die Ähnlichkeit (similitudo), die Gleichheit, welche gemeinsame, einigende Beziehungen zwischen Liebendem und Geliebtem schafft, ist eine Hauptursache der Liebe (simile simili gaudet) (a. 3). — Die Liebe ist der Grundaffekt und demgemäß die Ursache aller anderen Leidenschaften (a. 4).

3. Die Wirkungen der Liebe (qu. 28). — Die Liebe strebt nach Vereinigung (unio) mit dem getrennten Gegenstand (a. 1). — Durch die eine Wirkung der Liebe, die „Vereinigung“, kommt die mutua adhaesio (das Ineinanderfließen, Ineinanderaufgehen, Sichgegenwärtigsein) zwischen Liebendem und Geliebtem (a. 2). — Die wohlwollende Liebe kann den Liebenden dadurch, daß sie ihn antreibt über den geliebten Gegenstand nachzudenken, „außer sich“ bringen (extasis) (a. 3). — Der Eifer (zelus), das heißt das aus großer Liebe hervorgehende Streben alles wegzuräumen, was der Liebe entgegensteht, und die Eifersucht sind intensive, auffallende Äußerungen der Liebe (a. 4). — Die Äußerungen heftiger Liebe greifen den Organismus an, da sie starke Veränderungen des sinnlichen Organs der Liebe zur Folge haben (a. 5). — Die Liebe ist die Triebfeder aller Handlungen, da ja jedes Ding zielstrebig handelt, also auf ein ihm zukömmliches Gut abzielt (a. 6).

2. Der Haß (qu. 29).

Der Haß (odium), der als konträrer Gegensatz der Liebe in der Mitte zwischen natürlichem und geistigem Mißfallen steht, ist das Mißfallen an einer als schädlich, unzukömmlich erkannten Sache, hat also

das erkannte sinnliche Schlechte (malum cognitum) zum Gegenstand (a. 1). — Da nur das gehaßt wird, was dem geliebten zukömmlichen Gut entgegensteht, so ist klar, daß der Haß seinen Ursprung in der Liebe hat (a. 2). — Darum ist auch der Affekt der Liebe schlechthin im Vergleich zum Haß die stärkere Leidenschaft, wenn auch der Haß mitunter sich mehr ins Bewußtsein drängt, fühlbarer ist (a. 3). — Der Mensch kann, im Grund genommen, sich nicht hassen (a. 4). — Die Wahrheit als solche im allgemeinen betrachtet (veritas in universali) kann der Mensch nicht hassen, wohl aber im einzelnen Fall, insofern sie ihn an der Erreichung eines Gutes hindert (a. 5). — Der Haß (Abscheu) kann sich in gewissem Sinne auch auf ein universelles Objekt erstrecken, zum Beispiel auf die einzelnen Individuen einer Spezies (a. 6).

3. Die Begierde (concupiscentia) (qu. 30).

Die Begierde, das heißt das Verlangen nach dem abwesenden sinnlichen Gut, ist ein dem sinnlichen Begehrungsvermögen eigentümlicher Affekt (a. 1). — Die Begierde ist ihrer Natur nach eine von der Liebe, von welcher sie ihren Ausgangspunkt nimmt, und von der Lust, auf welche sie abzielt, spezifisch verschiedene Leidenschaft. Sie entspricht der Anziehungskraft des sinnlichen Gutes, auf das sich das Strebevermögen zubewegt, um es in Besitz zu bekommen (a. 2). — Das unvernünftige, rein natürliche (im Gegensatz zum vernünftigen) Begehren, das infolge der sinnlichen Erkenntnis zustande kommt, hat der Mensch mit dem Tiere gemein; das vernünftige Begehren dagegen folgt der Erkenntnis der Vernunft, welche das Gute als solches erfaßt (a. 3). — Das rein sinnliche Begehren ist in gewissem Sinne der Möglichkeit nach unbegrenzt zu nennen; das vernünftige Begehren aber ist unendlich wie die Erkenntnis der Vernunft selbst (a. 4).

4. Die Lust (delectatio) (qu. 31—34).

1. Das Wesen der Lust (qu. 31). — Die Lust ist eine Leidenschaft, da sie sich im sinnlichen Strebevermögen nach vorausgehender sinnlicher Erkenntnis betätigt; sie ist das bewußte, genießende Ruhen im gegenwärtigen, zukömmlichen, sinnlichen Gut; ist das Begehren die Bewegung nach dem abwesenden Gut, so ist die Lust das Ziel, der Endpunkt dieser Bewegung (a. 1). — Da die Lust nicht die Aufeinanderfolge, sondern den Schlußstein der Bewegung nach dem sinn-

lichen Gute bildet, so ist sie an und für sich (per se) nicht an die Zeit gebunden, wohl aber infolge äußerer Umstände (per accidens), insofern nämlich das erlangte Objekt Änderungen unterliegt (a. 2). — Die Lust (delectatio) ist eine Leidenschaft, welche der Mensch mit dem Tiere gemein hat; betätigt sich mit der sinnlichen Lust auch das vernünftige Strebevermögen, so sprechen wir vom Affekt der Freude (gaudium); manchmal kann der Mensch sinnliche Lust verspüren und sie doch nicht mit dem vernünftigen Strebevermögen gutheißen, sondern ihr entgegentreten (a. 3). — Die Lust äußert sich nicht bloß im sinnlichen Begehrungsvermögen, wo sie mit körperlichen Veränderungen verbunden ist, sondern betätigt sich als Freude infolge der Erkenntnis der Vernunft auch im Willen (a. 4). — An und für sich (objektiv genommen) überwiegt die geistige (ideale) Freude die sinnliche körperliche Lust, weil das Objekt der geistigen Freude das Objekt der sinnlichen Lust an Würde überragt; daher kommt es, daß der Mensch auf die größten sinnlichen Freuden um eines idealen Gutes willen verzichtet; subjektiv allerdings sind die sinnlichen Freuden manchmal fühlbarer und stärker als die idealen Freuden (a. 5). — Unter den sinnlichen Lustgefühlen sind jene, die durch den Gesichtssinn ausgelöst werden, die vornehmsten, insofern das Gesicht als Erkenntnisvermögen alle anderen sinnlichen Vermögen überragt; doch wenn wir den Nützlichkeitsstandpunkt zum Vergleich heranziehen, so ist das Lustgefühl des Tastsinnes durchweg von allgemeinerer und größerer Bedeutung als die Lustgefühle aller anderen Sinne (a. 6). — Manche Lustgefühle sind natürlich angenehm, schmeicheln dem sinnlichen Menschen, sind aber dem vernünftigen Strebevermögen (der vernünftigen Natur des Menschen) nicht angemessen, also in dieser Hinsicht nicht natürlich (a. 7). — Es gibt Lustgefühle, die einander hindern, also zueinander in konträrem Gegensatze stehen (a. 8).

2. Die Ursachen der Entstehung der Lustgefühle (qu. 32). — Die Lustgefühle werden durch psychische Tätigkeiten (operationes) ausgelöst; denn zur Betätigung des Lustgefühles sind zwei Stücke erforderlich: die Erlangung eines zukömmlichen Gutes und die Erkenntnis, daß es erlangt sei (a. 1). — Änderungen (motus), betreffend sowohl die Abfolge der sinnlichen Güter wie die Reizstärke, mit welcher ein sinnliches Gut auf den Menschen einwirkt, wie auch die Abfolge der einzelnen Erkenntnisakte, die zusammen einen einheitlichen, abgeschlossenen Erkenntniskomplex bilden, sind die Ursache von Lustgefühlen; denn derartige Änderungen stellen selbst ein zukömmliches

Gut vor (a. 2). — Da die Hoffnung und das Gedächtnis das zukömmliche Sinnengut einigermaßen gegenwärtig machen, so sind sie die Ursache von Lustgefühlen (a. 3). — Auch die Trauer und der Schmerz können Lustgefühle auslösen, insofern sie den geliebten Gegenstand ins Gedächtnis rufen, ebenso die Erinnerung an überstandene Trauer wegen des Bewußtseins, dem Übel entronnen zu sein (Assoziation der Gefühle (a. 4). — Eine Quelle von Lustgefühlen sind auch die Handlungen unserer Mitmenschen, insofern wir einen Nutzen davon haben (effektiv betrachtet, z. B. das Wohltun wegen der empfangenen Wohltaten), oder insofern sie in sich gut sind (affektiv), oder weil sie uns eine größere Meinung von unserem persönlichen Werte beibringen (Lob, Ehrenbezeigungen) (a. 5). — Wohltaten spenden ist in vielfacher Beziehung eine Quelle reiner Freuden (a. 6). — Je mehr ein sinnliches Gut (die Qualität und Intensität des Reizes) der subjektiven Disposition des fühlenden Subjektes entspricht, desto größer ist das Lustgefühl; Überreiz verursacht Ekel und Abscheu (a. 7).[1]) — Die Wißbegierde (wie sie sich besonders regt, wenn wir die Ursache eines Effektes nicht kennen, oder wenn die Natur der Ursache unbekannt ist, und daher vom heil. Thomas mit admiratio bezeichnet wird), das Suchen nach der Wahrheit mit der Aussicht auf Erfolg ist eine ganz besonders hervorragende Ursache von Lustgefühlen (a. 8).[2])

[1]) Wer denkt bei Lesung dieses Artikels nicht an das Gesetz von der spezifischen Sinnesenergie und an die verschiedenen Qualitäts- und Intensitätsgesetze, an obere und untere Reizschwelle? (Siehe oben S. 46 ff.) Wir können nur immer wieder die harmonische Übereinstimmung zwischen scholastischer, das heißt aristotelisch-thomistischer Philosophie und moderner Wissenschaft hervorheben; dieser Artikel ist ebenfalls ein gutes Beispiel hiefür.

[2]) Bekannt ist Lessings Ausspruch: „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz ein Mensch sich befindet oder zu befinden meint, sondern die aufrichtige Mühe, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht träge, ruhig, stolz. Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen, immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatz, auf ewig und immer zu irren, verschlossen hätte, und spräche zu mir: Wähle! ich fiele ihm in seine Linke und sagte: ‚Vater, gib, die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein.'"

Was an diesem Ausspruch psychologisch begründet und wahr ist, finden wir bereits beim heil. Thomas in I. II, qu. 32, a. 8 ad 2, wo es heißt, daß an und für sich der Besitz der erkannten Wahrheit mehr Lust und Freude bereitet als das Suchen nach der unbekannten Wahrheit, daß aber unter Umständen das Suchen nach der Wahrheit mehr Freude bereite, insofern das Bewußtsein der

3. Wirkungen des Affektes der Lust (qu. 33). — Die Lust erweitert (metaphorisch) das Herz; das Herz tut sich gewissermaßen auf, um den Gegenstand der Lust zu umfassen (dilatatio) (a. 1). — Die Lust will ausgekostet sein bis zum vollkommenen Besitz des Gegenstandes der Lust,[1]) insoweit eben der Besitz zukömmlich ist. Besonders die Erinnerung an gekostete Lust erzeugt Durst und Verlangen nach derselben, vorausgesetzt, daß die Disposition des Subjektes die entsprechende ist. Übersättigung jedoch erzeugt Ekel[2]) (a. 2). — Die infolge der Betätigung der Vernunft ausgelösten Lustgefühle (geistige Freude) verhindern nicht nur nicht den Gebrauch der Vernunft, sondern fördern ihn vielmehr. Wohl aber können die sinnlichen, körperlichen Lustgefühle den Vernunftgebrauch in der verschiedensten Weise hindern, ja hemmen (a. 3). — Indirekt kann die Lust als Begleiterscheinung der Handlungen diese fördern, indem sie als Nebenzweck mit angestrebt wird, wie auch, indem sie effektiv die Aufmerksamkeit auf die Handlung hinlenkt und die Schwierigkeiten vergessen macht[3]) (a. 4).

4. Das Lustgefühl in seiner Beziehung zur Moralität (qu. 34). — Nicht jede Lust ist moralisch böse, sondern nur jene, welche nicht von der Vernunft geregelt ist, während jene Lust, welche sich der Vernunft gemäß betätigt, gut ist (a. 1). — Nicht alle Lustgefühle sind moralisch gut, sondern es gibt manche Lustgefühle, welche einfachhin gut, beziehungsweise böse sind, während andere nur in gewisser Hinsicht, mit Beschränkung gut, beziehungsweise böse sind (a. 2). — Objektiv betrachtet ist das Lustgefühl, welches sich an die Vorstellung des letzten Zieles der Menschen, des Genusses der Glückseligkeit knüpft, das beste und höchste (a. 3). — Nach den sinnlichen Lustgefühlen darf nicht die Güte oder Schlechtigkeit einer Handlung bemessen werden, sondern nach der Lust, der Freude, welche der Wille empfindet; denn nur die vernünftige Freude, das vernünftige Wohlgefallen, welches den Maßstab der Vernunft anlegt, kann eben deshalb als Maßstab der Sittlichkeit einer Handlung gelten (a. 4).

---

eigenen Unkenntnis ein heftigeres Verlangen nach dem Suchen der Wahrheit wachruft, ein heftigeres Verlangen aber ein größeres Lustgefühl auslöst, und des Menschen ganzes Streben auf das Suchen nach der Wahrheit hinrichtet.

[1]) Vergleiche das Sprichwort: „Der Appetit kommt beim Essen" und „Wer hat, möchte noch mehr." — Bekannt ist, daß es Mühe kostet, eine lustige, spannende, interessante Geschichte zu unterbrechen.

[2]) Der übersättigte Lebemann, der zum Revolver greift!

[3]) „Lust und Lieb' zu einem Ding machen alle Müh' und Arbeit g'ring."

5. Der Schmerz (dolor) und die Trauer (tristitia) (qu. 35—39).

1. Das Wesen des Schmerzes und der Trauer (qu. 35). — Da der Schmerz eine Regung des sinnlichen Strebevermögens ist und durch ein sinnliches, gegenwärtiges Objekt, das wir als ein Übel erkennen, ausgelöst wird, so ist er im eigentlichsten Sinne eine Leidenschaft (a. 1). — Wenn man unter Schmerz das äußere körperliche Schmerzgefühl versteht — und das ist die Regel —, so ist er vom Begriff „Trauer" verschieden; denn mit Trauer bezeichnet man den inneren Schmerz, der durch innere Erkenntnis, sei es des Verstandes, sei es der Einbildungskraft, ausgelöst wird, während der Schmerz durch äußere Sinnesreize entsteht (a. 2). — Lust (Freude) und Unlust (Trauer) stehen bezüglich ihrer Objekte in konträrem Gegensatz (a. 3). — Trauer und Freude stehen, allgemein betrachtet, als zuneigender und abneigender Affekt zueinander in konträrem Gegensatz, im speziellen aber tritt dieser Gegensatz hervor, wenn sie auf ein und dasselbe Objekt bezogen sind; auf disparate Objekte bezogen, weisen sie nur Verschiedenheit auf, ohne in konträrem Gegensatz zu stehen; stehen aber die Objekte selbst zueinander in konträrem Gegensatz, dann stehen die auf dieselben gerichtete Trauer und Freude nicht konträr gegenüber, sondern sind miteinander vereinbar (einander entgegengesetzte Gefühle fördern einander in gewissem Sinne)[1] (a. 4). — Das Erwägen, die Betrachtung der Wahrheit, das Wissen also, erzeugt an und für sich nur Freude, nicht aber Unlust und Trauer, da sich dem Erkenntnisvermögen gegenüber sowohl das Gute wie das Übel, beide als Objekt des Erkenntnisvermögens gleich verhalten; das Wissen als solches ist eine Vollkommenheit, ein Gut. Nur akzidentell von seiten des körperlichen Organs des sinnlichen Erkenntnisvermögens können unter Umständen Unlustgefühle das Erkennen begleiten, nämlich entweder infolge eines dem sinnlichen Organ nicht zusagenden Objektes, oder infolge zu großer, beziehungsweise zu langer Einwirkung des äußeren Reizes.[2] Diese Unlustgefühle aber stehen dem im vorigen Artikel Gesagten zufolge der Freude und Lust am Wissen nicht konträr gegenüber (a. 5). Da die Flucht vor einem Übel, welches der Gegenstand der Trauer ist, nur insofern zustande kommt, als durch dasselbe ein erstrebtes Gut gefährdet ist, so folgt daraus, daß natürlicherweise an und für sich das Verlangen

[1] Z. B. die Trauer über die Sünde und die Freude an der dieser Sünde entgegengesetzten Tugend.

[2] Z. B. der unangenehme Leichengeruch beim Sezieren oder das Schmerzen des Auges beim lang andauernden Mikroskopieren.

nach Befriedigung der Lust stärker ist als die Flucht vor der Unlust.[1]) Daß mancher aber mehr das Unlustgefühl flieht als nach Befriedigung der Lust strebt, ist nicht in der Natur dieser Affekte gelegen, sondern ist eine akzidentelle Erscheinung und findet seine Erklärung darin, daß der Verzicht auf ein Vergnügen aus Furcht vor Schmerz und Unlust deshalb statthat, weil man ein größeres Gut nicht gefährden will (a. 6). — Aus dem gewöhnlichen Verhalten der Menschen geht hervor, daß der innere Schmerz (die Trauer) größer sei als der äußere Schmerz, welcher durch äußere Reize, speziell durch den Tastsinn vermittelt wird (a. 7). Wir unterscheiden vier Unterarten des Schmerzes: Neid (invidia), das ist die Trauer über das Gut eines andern, das wir als ein Übel für uns betrachten; Mitleid (wir leiden mit) (misericordia), das ist die Trauer über das Unglück, über das Übel eines andern, das wir gleichsam als uns zugefügt betrachten; Kummer, Angst (anxietas), welche dadurch entsteht, daß das Strebevermögen gewissermaßen in die Enge getrieben wird und keinen Ausweg mehr findet, dem drohenden Übel zu begegnen; die Trübsal, Niedergeschlagenheit (acedia), eine Trauer, ein Schmerz, welcher von allseitiger Erschlaffung und Gleichgültigkeit begleitet ist (a. 8).

2. Ursachen der Entstehung des Affektes der Trauer und des Schmerzes (qu. 36). — Der Affekt des Schmerzes wird durch das erkannte zugefügte gegenwärtige Übel ausgelöst (malum coniunctum) (a. 1). — Das Verlangen und Begehren (welches auf ein zukünftiges Gut geht) kann mitunter Unlustgefühle, zum Beispiel Gefühle der Spannung, der Ungeduld, des Ärgers auslösen, insofern nämlich die Erreichung des begehrten Gutes verzögert oder insofern das ersehnte und bereits erlangte Gut uns wieder genommen wird; je ersehnter ein Gut, desto größer die Unlust bei Verzögerung oder Entfall desselben (a. 2). — Ganz analog kann auch die Liebe Trauer erzeugen (a. 3). — Das Widerstreben des Begehrungsvermögens gegen das, was uns ein Übel zufügt, erzeugt Unlustgefühle; mithin ist die Überlegenheit des Feindes,[2]) der wir nicht widerstehen können, eine Ursache des Schmerzes, der Trauer, der Unlust (a. 4).

3. Die Wirkungen des Schmerzes und der Trauer (qu. 37). — Weil der intensive Schmerz die ganze Aufmerksamkeit des Menschen auf sich zieht und demgemäß, weil alle Potenzen der Seele

[1]) Der Sezierende, beziehungsweise der Mikroskopierende überwinden die Unannehmlichkeiten des Verwesungsgeruches, beziehungsweise des Augenschmerzes.

[2]) Feind ist alles, was uns ein Übel zufügen kann.

in einer und derselben Seele wurzeln, die Betätigungen der anderen Potenzen leiden müssen, so vermindert er nicht nur die Willensenergie und die Fähigkeit zu geistiger Arbeit und Aufmerksamkeit und Schaffensfreudigkeit, sondern raubt sie unter Umständen ganz (a. 1). — Die Trauer drückt ganz besonders das ganze Gemütsleben des Menschen nieder und hindert mitunter den Gebrauch der geistigen wie der körperlichen Fähigkeiten (a. 2). — Eine Beschäftigung, die mit Schmerz verbunden ist, wird durch denselben gehindert. Der Schmerz kann aber seinerseits die Ursache von Handlungen sein und den Menschen antreiben, die Trauer und den Schmerz zu beseitigen; in diesem Falle wirkt der Schmerz fördernd auf die Handlung ein (a. 3).[1] — Der Schmerz ist unter allen Affekten der größte Feind des Menschen und übt auf den gesamten Organismus den verderblichsten Einfluß aus, indem er die Herztätigkeit in der ungünstigsten Weise hindert (a. 4).

4. Mittel gegen Trauer und Schmerz (qu. 38). — Da jeder Affekt der Lust dem Affekt der Trauer und des Schmerzes im allgemeinen konträr gegenübersteht, so kann jeder Schmerz durch jede beliebige Freude besänftigt und vermindert werden (a. 1). — Tränen und Klagen sind ein natürlich gutes Ableitungsmittel für Schmerz und Trauer (a. 2). — Durch Anteilnahme und Mitleid von seiten der Freunde wird Trauer und Schmerz natürlicherweise gelindert (a. 3).[2] — Da das Versenken in die Wahrheit das reinste geistige Vergnügen gewährt, so ist die Beschäftigung mit der Wissenschaft ein Hauptmittel, um Trauer und Schmerz zu vergessen (a. 4). — Da durch Schlaf und Bäder der durch Trauer geschwächte Körper erquickt wird, so wird durch dieselben der Schmerz gelindert und vermindert, insofern auch jede gute körperliche Disposition auf das Herz seine gute Rückwirkung ausübt (a. 5).

5. Feststellung, ob die Trauer und der Schmerz etwas Gutes oder ein Übel sei (qu. 39). — An und für sich ist jede Trauer, insofern sie den Genuß eines Gutes verhindert, ein Übel, etwas dem Menschen nicht Zukömmliches; doch ist sie vom natürlichen Standpunkte aus etwas Gutes, insofern sie sich auf ein gegenwärtiges zugefügtes Übel bezieht (a. 1). — Sittlich gut ist die Trauer dann, wenn

[1]) Nicht bloß die Liebe, auch der Schmerz macht erfinderisch. Der Schmerz, das Unbehagen ist ein Erziehungsfaktor der Menschheit. Kälte treibt z. B. zur Erfindung von Schutzmitteln gegen die Kälte u. s. w.

[2]) „Geteilter Schmerz ist halber Schmerz", so ist fast wörtlich bei Thomas zu lesen.

sie auf ein Übel gerichtet ist, das die von den Regeln der Sittlichkeit gelenkte Vernunft als ein solches erkennt und der Wille dementsprechend verabscheut (a. 2). — Die Trauer und der Schmerz, welche den Menschen antreibt, das Übel zu fliehen oder demselben auszuweichen,[1] gereicht dem Menschen zum größten Vorteil (a. 3). — Trauer und Schmerz sind nicht das größte Übel des Menschen (a. 4).

b) Die iraszibleu Leidenschaften (qu. 40—48).

1. Die Hoffnung (spes) und die Verzweiflung (desperatio) (qu. 40).

Die Hoffnung hat ein zukünftiges, zwar schwer, aber doch voraussichtlich erreichbares Gut zum Gegenstand und ist darum verschieden vom Verlangen (desiderium) und Begehren (cupiditas), welche beide zu den konkupiszibleu Leidenschaften zu rechnen sind (a. 1). — Die Hoffnung gehört ihrer Natur nach — denn durch sie wird der Mensch gewissermaßen zum Objekte hingezogen — nicht zum apprehensiven, sondern zum appetitiven Seelenvermögen (a. 2). — In gewissem Sinne finden sich auch bei den unvernünftigen Tieren — und das erschließen wir analog aus den Handlungen der Tiere — Hoffnung und Verzweiflung, jedoch nur als Instinkt (a. 3). — Da die Hoffnung ein Hinstreben zum Gut, die Verzweiflung jedoch ein Sichzurückziehen von demselben, ein Aufgeben desselben ist, so stehen die beiden in konträrem Gegensatze (a. 4). — Da nur das Gut, welches zu erreichen möglich ist, den Affekt der Hoffnung auslösen kann, so sind bereits geglückte Versuche (experientia) die Ursache der Hoffnung: denn durch fortgesetzte Versuche ein Gut zu erreichen, gewinnt der Mensch eine gewisse Fertigkeit, welche die Erlangung des Gutes garantiert und das Vertrauen in seine eigene Geschicklichkeit vermehrt, wodurch die Möglichkeit, etwas zu erlangen, größer wird. Mißglückte Versuche jedoch können das Gegenteil bewirken (a. 5). — Die Jugend trägt sich mit größeren Hoffnungen als das Alter,[2] und das kommt daher, weil voraussichtlich die Zukunft der Jugend gehört, weil sie ein feuriges Herz (cordis calor intensus) hat und wegen der noch geringen Lebenserfahrung und der gewöhnlich geringen Überlegung die Schwierigkeiten für gering oder gar nicht achtet. Der eine oder andere Grund trifft auch für Toren oder Betrunkene zu (a. 6). — Die Hoffnung entspringt

[1] „Das gebrannte Kind fürchtet das Feuer."

[2] „In den Ozean schifft mit tausend Masten der Jüngling;
Still, auf gerettetem Boot, treibt in den Hafen der Greis."
(Schiller.)

der Liebe und dem Verlangen nach einem Gute; andererseits aber ist die Hoffnung die Ursache der Liebe, nämlich zu dem, wodurch uns die Erlangung eines Gutes ermöglicht wird (a. 7). — Die Hoffnung treibt zu tatkräftigem Handeln an (a. 8).

2. Der Affekt der Furcht (timor) (qu. 41—44).

1. Das Wesen der Furcht in sich betrachtet (qu. 41). — Da die Furcht das drohende zukünftige, schwer abzuwendende Übel (dem zu widerstehen wenig Aussicht ist) zum Gegenstand hat und an die Veränderungen des körperlichen Organs gebunden ist, so gehört sie zu den Leidenschaften (a. 1) und ist ihrem Objekte zufolge eine von den anderen Leidenschaften spezifisch verschiedene Leidenschaft (a. 2). — Insofern jedes Wesen durch seine Natur auf das Gute hingeordnet ist, dem Übel aber widerstrebt, so kann man in gewissem Sinne von einer natürlichen[1] Furcht sprechen, die nichts anderes ist als das natürliche, mit der Natur eines jeden Wesens gegebene Widerstreben gegen das Übel, Nichthingeordnetsein auf das, was nicht gut, nicht zukömmlich ist; die Leidenschaft der Furcht ist dagegen eine nicht natürliche Furcht; denn die Natur widersteht schädlichen Einflüssen, während die an die Erkenntnis des schwer zu überwindenden Übels geknüpfte Furcht vor dem Übel flieht, also dem natürlichen Strebevermögen (dem Angehen gegen das Übel) widerspricht und in diesem Sinne nicht natürlich heißt (a. 3). — Gemeiniglich werden sechs Unterarten der Furcht unterschieden, je nachdem unser eigenes Handeln oder etwas außer uns Befindliches Gegenstand der Furcht ist; zur ersten Gruppe gehören: die Zaghaftigkeit (segnities), das Zagen und Fürchten vor der Schwierigkeit und Größe der zu unternehmenden Handlung; die Scham, Schüchternheit (erubescentia), die Furcht und das Zurückschrecken vor der erkannten Schlechtigkeit einer Handlung (das zarte Gewissen); die Beschämung (verecundia), die Furcht, infolge einer begangenen unehrenhaften, schimpflichen Handlung in Schmach und

[1]) Der heil. Thomas macht an verschiedenen Stellen, z. B. I. II, qu. 30, a. 3; qu. 31, a. 7; qu. 41, a. 3, den Unterschied zwischen passiones naturales und non naturales. Einige (Liebe, Verlangen, Lust) nennt er natürlich deshalb, weil sie mit der Natur eines jeden Lebewesens als sogenanntes natürliches Strebevermögen gegeben sind, ganz unabhängig davon, ob es sich mit oder ohne Erkenntnis betätigt. Andere Betätigungen des Strebevermögens sind jedoch wesentlich an die sinnliche, beziehungsweise vernünftige Erkenntnis geknüpft oder sind direkt gegen das natürliche Strebevermögen gerichtet (Verzweiflung, Furcht); diese bezeichnet der Aquinate als nicht natürliche.

Schande zu kommen. Zur zweiten Gruppe gehören: der Schreck (admiratio), die Furcht, verbunden mit einer Art Staunen wegen eines unerwarteten und plötzlich drohenden Übels, dessen Tragweite wir nicht zu überschauen vermögen; die Bestürzung (stupor), die Furcht, wenn ein ungewohntes, ungewöhnlich großes Übel über uns hereinzubrechen droht; die Angst und das Bangen (agonia), die Furcht vor einem unsicheren, ungewissen, großen Übel (a. 4).

2. Der Gegenstand der Furcht (qu. 42). — Da die Furcht zu den abneigenden Affekten gehört, so ist ihr eigentümliches Objekt das Übel, das Unzukömmliche; die Furcht kann aber auch auf ein Gut hingerichtet sein, insofern nämlich dieses imstande ist, uns ein Übel zuzufügen (a. 1). — Die Fahrnisse, welche der Natur als solcher drohen (malum naturae), werden im allgemeinen nur dann gefürchtet, wenn sie nahe sind[1]) und nebenbei noch eine kleine Hoffnung vorhanden ist, denselben zu entgehen (a. 2). — Da es ganz und gar in der Gewalt und im freien Willen des Menschen gelegen ist, das Übel der Schuld zu vermeiden, so ist dieses an und für sich nicht Gegenstand der Furcht (a. 3). — Die Furcht selbst, aber nur insofern sie von einer äußeren Ursache herrührt, nicht aber insofern sie der Wille in seiner Gewalt hat, kann Gegenstand der Furcht sein (a. 4). — Die urplötzlich hereinbrechenden und ungewöhnlichen Übel lösen im allgemeinen stärkere Affekte der Furcht aus, da sie für gewöhnlich überschätzt werden und man sich gegen dieselben nicht vorsehen kann[2]) (den Kopf verlieren!) (a. 5). — Je unvermeidlicher ein Übel ist, desto mehr wird es gefürchtet (a. 6).

3. Die Ursachen der Furcht (qu. 43). — Die Furcht wurzelt im Affekt der Liebe, da wir ja nur fürchten, entweder daß wir ein Gut, welches wir lieben und begehren, verlieren oder das erhoffte Gut nicht erlangen. Das Übel ist ja nur insofern ein Übel, als es uns eines zukömmlichen Gutes beraubt oder uns an der Erlangung desselben hindert (a. 1). — Die Schwäche und das eigene Unvermögen, einem Übel wirksam begegnen zu können, disponiert zur Furcht; die Überlegenheit, die Kraft und das Übelwollen des Feindes verursacht Furcht (a. 2).

4. Die Wirkungen der Furcht (qu. 44). — Die Furcht bewirkt eine Art Zusammenziehung[3]) (contractio), indem die Einbildungskraft

[1]) Z. B. der Tod.

[2]) Die vorausgesehenen Übel jedoch schrecken nicht so sehr wie die unvorhergesehenen.

[3]) Ich erinnere an die oben S. 10 erwähnten vasokonstriktorischen Nerven!

(Phantasie), welche die Ursache der Furcht ist, auf die Wärme und die Lebensgeister (spiritus) zurückwirkt, die sich vom Herzen weiter nach innen zurückziehen; daher das Kältegefühl, das Erblassen (a. 1). — Die Furcht, wie überhaupt jede Leidenschaft, raubt die ruhige Überlegung[1]) und macht ratlos; doch macht die Furcht den Menschen für guten Rat zugänglich[2]) (a. 2). — Dadurch, daß die Wärme bei der Furcht sich zurückzieht, schwindet die Kraft aus den Gliedern, und das bewirkt die charakteristische Erscheinung der Furcht, nämlich das Zittern und Beben der Glieder (a. 3). — Die Furcht lähmt und hindert im allgemeinen den normalen Gebrauch der Glieder; mäßige Furcht dagegen kann selbst zu erhöhter Tätigkeit antreiben; intensive Furcht kann den Gebrauch der Vernunft hemmen und hindern (a. 4).

3. Der Affekt der Kühnheit, des Mutes (audacia) (qu. 45).

Da die Furcht vor dem zukünftigen Übel flieht, die Kühnheit jedoch demselben entgegengeht, um es abzuwehren, so stehen beide in konträrem Gegensatz (contrarietas secundum accessum et recessum) (a. 1). — Die Kühnheit wird durch die Hoffnung ausgelöst; denn nur deshalb tritt man einem drohenden Übel entgegen, weil man begründeterweise hofft, dasselbe abwenden zu können (a. 2). — Alles, was den Affekt der Hoffnung auszulösen und die Furcht zu vertreiben imstande ist, ist daher auch Ursache des Affektes der Kühnheit; was hingegen die Hoffnung schwächt und Furcht erregt, kann an und für sich nicht Ursache der Kühnheit sein. Körperlich hängt mit der Kühnheit die Erweiterung und Ausdehnung und Wärme des Herzens zusammen (a. 3). — Die Kühnheit, die mehr der sinnlichen Erkenntnis, dem ersten sinnlichen Eindruck folgt und daher nicht so sehr mit Überlegung als vielmehr mit einem gewissen Instinkt gegen den Feind sich erhebt, läßt oft beim Hereinbrechen der Schwierigkeit nach, während der Starkmütige (fortis), welcher mit kühler Überlegung den Schwierigkeiten entgegentritt, sich standhaft erweist (a. 4).

4. Der Zorn (ira) (qu. 46—48).

1. Das Wesen des Zornes (qu. 46). — Der Zorn ist eine spezielle Unterart der iraszibilen Leidenschaften; er kommt durch das Zusammenwirken mehrerer Leidenschaften (Trauer, Hoffnung) zustande (a. 1). — Der Zorn, das ist die Begierde nach Rache am Feinde für ein uns

[1]) „Liebe macht blind." „Furcht macht kopflos."

[2]) Die Androhung der Strafe als Erziehungsmittel!

zugefügtes gegenwärtiges Übel, ist auf ein zusammengesetztes Objekt gerichtet: auf die Rache,[1]) welche als ein Gut angestrebt wird, und auf den Feind, an dem Rache genommen, dem also die Rache als Übel zugefügt werden soll (a. 2). — Der Zorn ist seinem Objekt nach, weil das Rachenehmen mit Schwierigkeit und Anstrengung verbunden ist, eine iraszible Leidenschaft (a. 3). — Die Vernunft ist insofern beim Zorn mitbeteiligt, als sie ein uns zugefügtes Unrecht als solches erkennt und die Rache als entsprechende, gerechte Strafe dafür dem Feinde zuerkennt, während das Tier instinktiv, ohne Überlegung auf den Feind losgeht (a. 4). — Auf die Frage, ob der Zorn oder die Begierde (concupiscentia) dem Menschen natürlicher sei, ist folgende Unterscheidung zu machen: Betrachtet man die Objekte dieser beiden Affekte, so hat das Objekt der Begierde (Nahrungstrieb, Geschlechtstrieb) als ein den positiven Bedürfnissen der Art entsprechendes allgemeinere Bedeutung und den Vorzug vor dem Objekt des Zornes (Rache); subjektiv betrachtet, ist wieder die Begierde, als der Erhaltung des individuellen Lebens und der Art in erster Linie dienend — denn dazu wird das Lebewesen durch die Natur getrieben —, die natürlichere Leidenschaft; insofern man aber die spezifische Seite der menschlichen Natur, nämlich die Vernünftigkeit, betrachtet, dann muß man den Zorn als die natürlichere, das heißt der spezifischen Menschennatur angemessenere Leidenschaft bezeichnen, da die Vernunft sich beim Zorn mehr betätigt als bei der Begierde. Betrachtet man die subjektive Veranlagung (complexio), so ist der Mensch wegen seiner cholerischen Anlage (propter complexionem cholericam, habitudinem naturalem ad irascendum) im allgemeinen mehr zum Zorn geneigt, also der Zorn natürlicher als die Begierde (a. 5). — Da der Haß (odium) dem Feinde das Übel speziell als Übel zuzufügen bestrebt ist, der Zorn aber das Übel nur zufügt, insofern er es als eine gerechte Strafe für die zugefügte Unbill erachtet, so ist der Haß ein viel schlechterer und verwerflicherer Affekt als der Zorn, obschon auch der Zorn als solcher, da er im Maße des Rachenehmens nicht dem Urteil der Vernunft folgt, nicht zu billigen ist (a. 6). — Aus dem Wesen des Zornes ergibt sich, daß der Zorn nur auf ein vernünftiges Wesen gerichtet sein kann; denn zugefügtes Unrecht ahnden gehört zur Gerechtigkeit und setzt voraus, daß der Feind das zugefügte Übel als Ahndung für sein Unrecht auch fühle (a. 7). — Man unterscheidet drei Unterarten

[1]) Das allerdings moralisch nicht einwandfreie Sprichwort sagt: „Die Rache ist süß."

des Zornes: Jähzorn (fel = Galle), der schnell und leicht auflodernde Zorn, der aber schnell „verraucht"; Erbitterung (mania), der lang im Gedächtnis anhaltende und immer wieder sich regende, bösartige Zorn; Wut (furor), der sinnlose, nicht rastende Zorn, der nicht ruht, als bis er Rache genommen (a. 8).

2. Die Wirkursache des Zornes und die Mittel[1]) gegen den Zorn (qu. 47). — Der objektive Grund des Zornes ist stets eine Unbill, welche der Person des Zürnenden zugefügt worden ist (a. 1). — Alle Ursachen des Zornes lassen sich auf persönliche Mißachtung (parvipensio) zurückführen (a. 2). — Persönliche Vorzüge sind ein Grund zum Zorn, insofern deren Verachtung als besonderes Unrecht empfunden wird; noch leichter disponieren persönliche Gebrechen,[2]) seien es natürliche, seien es moralische, zum Zorn (a. 3). — Je tiefer der Beleidiger unter dem Beleidigten steht, desto mehr wird die Beleidigung empfunden, wenn sie überhaupt an den Beleidigten heranreicht[3]) (a. 4).

3. Die Wirkungen des Zornes (qu. 48). — Der Zorn löst im Augenblick der befriedigten Rache ein Lustgefühl aus. Der „Rachedurst" ist „gestillt" (die Rache ist süß) (a. 1). — Da der Zorn ein „hitziges Drauflosgehen" ist, so bewirkt er heiße Blutwallungen ums Herz infolge des Verdampfens der Galle[4]) (a. 2). — Da der Zorn die Herztätigkeit und durch dieselbe den ganzen Organismus, also auch die sinnliche Erkenntniskraft, welche zum Verstehen mitwirkt, in der stärksten Weise beeinflußt, so hindert er ganz besonders den Gebrauch der Vernunft. Der Zorn macht sinnlos (a. 3). — Selbst der Gebrauch der Zunge wird durch den Zorn gehindert, so daß selbst Sprachlosigkeit (taciturnitas), ja selbst der Tod eintreten kann (a. 4).

---

[1]) Über die Heilmittel gegen den Zorn handelt der heil. Thomas nicht ausdrücklich, da sie von selbst einleuchten, wenn man die Wirkursachen kennt. — Hervorzuheben wäre, daß der heil. Thomas durchweg in seinen philosophischen und theologischen Abhandlungen einen praktischen Sinn betätigt, die Philosophie nicht als Selbstzweck auffaßt, sondern in derselben einen Leitstern für unser tägliches Leben sieht; analytische, induktive und synthetische, deduktive Methode durchdringen sich in harmonischer Weise, und so offenbart sich durchweg in der scholastischen Philosophie ein gesunder Realismus.

[2]) Jeder Mensch hat bekanntlich seine „Achillesferse", an der er sehr „empfindlich" und verwundbar ist.

[3]) „Was kümmert es den Mond, wenn ihn der Hund anbellt?"

[4]) Dieser höchst interessante zweite Artikel beweist auch wieder, daß die Scholastik die mechanische Erklärungsweise durchaus nicht gering einschätzte, wenngleich sie die ideale, teleologische Betrachtungsweise durchweg mehr betonte, da ihr ja die Behelfe zur Ergründung der mechanischen Ursachen sozusagen gänzlich fehlten.

5. Das Gemüt.

1. **Das Zustandekommen der Gemütsbewegungen (Affekte).** — Wir haben die passiones, die Leidenschaften, oben S. 111 also definiert: Die Leidenschaften sind Regungen des sinnlichen, an ein körperliches Organ gebundenen Strebevermögens, die infolge der durch die sinnliche Erkenntnis erfaßten Gutheit oder Schlechtheit zustande kommen und mit körperlichen Veränderungen verbunden sind.

Wir haben darauf hingewiesen, daß das sinnliche Strebevermögen entweder anziehend oder abstoßend infolge der sinnlichen Erkenntnis eines als gut, beziehungsweise als schlecht erkannten Gegenstandes sich naturnotwendig äußert. Allein bei den **menschlichen** Leidenschaften — auch das Tier äußert Leidenschaften — beobachten wir folgende Tatsachen, die uns, nebenbei bemerkt, die substanzielle Vereinigung zwischen Leib und Seele und die gegenseitige Abhängigkeit der verschiedenen Lebensbetätigungen voneinander beweisen, nämlich:

Auf unsere sinnliche Erkenntnis hin kommt auf Grund des Phantasmas auch das geistige Erkennen spontan zustande. Auf die vom Verstand aufgestellte Güte oder Schlechtigkeit hin kommt der Wille in Bewegung, er nimmt Stellung. Zugleich aber ist durch die rein sinnliche Erkenntnis bereits vorausgehend ganz unwillkürlich und notwendig das sinnliche Begehrungsvermögen, die passio, angeregt worden. In unser niederes Erkenntnis- oder Begehrungsvermögen mischt sich also nachfolgend stets das höhere Erkenntnis- und Strebevermögen. Andererseits aber ist es schlechterdings unmöglich, daß, wenn der Verstand ein rein geistiges Objekt als gut oder schlecht auffaßt, nicht auch die Phantasie mitarbeitet, auf deren Betätigung hin wieder konform das sinnliche Strebevermögen gleichzeitig und nachfolgend sich betätigt. Es kann nun dabei geschehen, daß das sinnliche Strebevermögen dabei im Sinne des Willens, der durch die vorausgehende geistige Überlegung der Gutheit oder Schlechtheit des Objektes bereits in Bewegung versetzt ist, entweder anziehend oder abstoßend wirkt, daß also beide Arten von Strebevermögen einander fördern. Es kann aber auch geschehen, daß das niedere sinnliche und das höhere geistige Strebevermögen im entgegengesetzten Sinne sich betätigen, daß also beide einander hemmen, wie es bei den sogenannten Versuchungen der Fall ist, die gegen den Willen sich betätigen.

Diese Überlegung führt uns zum Begriff der Gemütsbewegung und des Gemütes.

2. Definition der Gemütsbewegungen und des Gemütes. — Die Gemütsbewegungen oder die Affekte sind das sich gegenseitig beeinflussende Streben unserer gesamten Strebekraft, der sinnlichen wie der vernünftigen, gerichtet auf eine vom Verstand aufgefaßte Güte oder Schlechtigkeit.[1])

Cathrein V. definiert die Gemütsbewegungen folgendermaßen:[2]) Die Gemütsbewegungen (auch Affekte im engeren Sinne genannt) sind „die Betätigungen des sinnlichen Begehrungsvermögens, insofern sie (mittelbar) aus der geistigen Erkenntnis hervorgehen und naturgemäß von Betätigungen des Willens begleitet sind", und er fährt weiter fort:

„Jede Gemütsbewegung ist also eine Leidenschaft, aber nicht umgekehrt. Nur diejenigen Leidenschaften werden im eigentlichen Sinne Gemütsbewegungen genannt, die in ursächlichem Zusammenhang stehen mit dem höheren geistigen Erkenntnis- und Strebevermögen. Die Gemütsbewegung (Affekt) ist sozusagen der Widerschein und Widerhall des geistigen Lebens im sinnlichen Begehrungsvermögen.

Folglich ist das Gemüt weiter nichts als die dauernde Fähigkeit zu solchen Gemütsbewegungen, die sich zwar im allgemeinen aus der Natur des Menschen notwendig ergibt, aber je nach der physischen Beschaffenheit des Einzelwesens sehr verschieden sein kann.

Das Gemüt ist also nicht ein eigenes sowohl von der sinnlichen Strebekraft als von dem Willen verschiedenes Vermögen, wie manche Neuerer behaupten, sondern nur das sinnliche Strebevermögen in einer bestimmten Beziehung zu dem höheren geistigen Teil des Menschen."

Die Gemütsbewegung bezieht sich demnach nicht direkt auf eine vom Verstand aufgefaßte Gutheit oder Schlechtheit, zu welcher, wie wir wissen, nur der Wille direkt Stellung nimmt, sondern kommt infolge dieser vom Verstand aufgefaßten und vom Willen erstrebten Gutheit oder abgelehnten Schlechtigkeit als Rückwirkung und Folge im sinnlichen Strebevermögen zustande und betätigt sich in der Richtung des Willens, ist also eine spezielle Unterabteilung der Leidenschaften.

---

[1]) Da das Tier kein höheres geistiges Seelenleben besitzt, so erkennen wir auch dem Tier kein Gemütsleben zu, sondern nur ein rein auf sinnliches Erkennen hin sich notwendig betätigendes Strebevermögen, Leidenschaften im eigentlichen Sinne. — Da dem Engel die Sinnlichkeit fehlt, so fehlt ihm auch das Gemütsleben.

[2]) Cathrein V., Moralphilosophie³, Freiburg i. Br. (Herder) 1899, I, 55.

Das Begehren nach rein sinnlichen Gütern, wie zum Beispiel Hunger und Durst, werden nach dem Sprachgebrauch nicht mit Gemütsbewegungen bezeichnet. Bei Gemütsbewegungen handelt es sich um höhere idealere Güter oder mindestens um materielle Güter, die man unter höherer, der Vernunft zukommenden Rücksicht aufgefaßt hat.

3. Willkürliche und unwillkürliche Affekte. — Die Gemütsbewegungen als im sinnlichen Strebevermögen infolge der Phantasievorstellungen spontan ausgelöste Bewegungen betätigen sich mitunter unfrei, ohne Zutun des Willens, also unwillkürlich (ja manchmal gegen den Willen). Der Wille kommt erst nach, wie zum Beispiel in einem ganz unwillkürlich über etwas nachdenkenden Menschen, bei dem entsprechend der Betätigung der Phantasie sich auch das sinnliche Strebevermögen, ohne daß noch der Wille dazu Stellung genommen hätte, sich betätigt, wobei wegen der substantiellen Einheit von Leib und Seele auch eine gleichförmige Betätigung des Willens vorbereitet und angebahnt wird. Oft aber sind es freie, willkürliche, gewollte Affekte, indem der Affekt durch den Willen selbst hervor gebracht wird. Denn es steht ja in der Gewalt des Willens, den Verstand und die mit ihm naturnotwendig auftretende Phantasie auf eine Gutheit, beziehungsweise Schlechtheit hinzulenken, beziehungsweise abzulenken. Auf diese Weise fördern sich das höhere und niedere Strebevermögen in gewollter einträchtiger Weise und verstärken sich.

4. Der direkte und indirekte Einfluß des Willens auf die Affekte. — In jedem Fall — ob es nun ein freiwilliger oder unfreiwilliger Affekt ist — handelt es sich bei den Gemütsbewegungen um eine Betätigung des sinnlichen Strebevermögens in Hinsicht und ursächlicher Beziehung auf das höhere geistige Leben (Vernunft und Wille), unter dessen indirekten oder direkten Einflusse das Gemütsleben sich abspielt.

Jedenfalls geht die Betätigung der Vernunft voraus, die sich aber, wie wir gehört haben — abgesehen vom ersten Verstandesakt —, unter Abhängigkeit vom Willen betätigt. So nimmt die daraus resultierende Gemütsbewegung an der Freiheit teil, indem der Wille ja indirekt die Gemütsbewegung auf dem Umweg über den überlegenden, die Phantasie gebrauchenden Verstand hervorruft, und das um so mehr, je freieren und intensiveren Spielraum er der Phantasie gewährt. Es kann aber der heftig erregte Wille auch direkt durch eine Art Sympathie und Rückwirkung eine ähnliche Regung im sinnlichen Begehrungsvermögen hervorrufen. Die heftig erregte, starke Willensbewegung teilt sich durch unmittelbaren Einfluß dem Organismus mit, da ja beide Strebekräfte in derselben Seele wurzeln.

Noch freier aber wird die Gemütsbewegung, wenn der Wille die Leidenschaften mit Bewußtsein hervorruft, es auf dieselben absieht, etwas tut und befiehlt, was die Regung der Leidenschaft hervorruft, oder wenn er absichtlich ihr Auftreten nicht verhindert, wo er könnte.

5. Der Einfluß der unfreiwilligen Affekte auf die freie Willensentscheidung. — Die Affekte, die Gemütsbewegungen, welche unwillkürlich, unfreiwillig, zum Beispiel beim bloßen Verstandesüberlegen infolge der sich daran rege beteiligenden Phantasie nach und nach sich betätigen, können unbemerkt den freien Willensentschluß indirekt anbahnen, denselben nach einer ganz bestimmten Richtung hindrängen, können den Menschen für einen bestimmten Willensentschluß voreingenommen machen, so daß es oft gar nicht mehr viel braucht, den freien Willensentschluß auszulösen. Denn durch die als passive Regungen auftretenden Gemütsbewegungen ist der Mensch, wie bereits bemerkt, schon voreingenommen, nach einer bestimmten Seite hin in einem gewissen Sinne der Strebekraft eindeutig bestimmt. Je anschaulicher ein sinnliches Gut, beziehungsweise ein sinnliches Übel der Phantasie bei gleichzeitiger Betätigung des Verstandes vorgestellt wird, desto intensivere unwillkürliche Affekte werden ausgelöst.

Es ist nun ein Erfahrungssatz, daß, je mehr der Mensch als ein endliches, begrenztes, substantiell einheitliches Wesen nach einer Seite hin eingenommen ist, er desto weniger nach einer andern Seite hin, in unserem Falle also im gegenteiligen Sinne des unwillkürlichen Affektes, sich betätigen kann. Die unfreiwilligen Affekte sind daher von größtem Einfluß auf die freie Willensentscheidung des Menschen.

Von diesem Grundsatz, wonach der freie Willensentschluß des durch unfreiwillige Affekte bereits voreingenommenen Menschen ziemlich sicher in der Richtung der unfreiwilligen Affekte sich betätigen wird, macht der Redner in ausgiebiger Weise Gebrauch. Er bemüht sich durch recht eindringliche, phantasiereiche Darstellung der Gutheit, beziehungsweise Schlechtheit des in Rede stehenden Gegenstandes den Zuhörer in den Zustand des Schauens zu versetzen, so daß durch die arbeitende rege Phantasie unwillkürlich das sinnliche Stebevermögen, der Affekt, für die Sache, beziehungsweise gegen dieselbe voreingenommen wird. Ist nun einmal der Zuhörer nach einer bestimmten Seite schon festgelegt, ist er warm geworden, „geht es ihm zu Herzen", so ist zum freien Willensentschluß oft nur mehr ein kleiner Schritt.[1])

6. Die Verschiedenartigkeit des Gemütslebens bei den verschiedenen Menschen. — Das Gemütsleben ist als formell sinnliches Leben an die körperliche Organisation, und zwar speziell an das mit der Phantasie zusammenhängende Nervensystem geknüpft. Daß das Herz, beziehungsweise die vasomotorischen Nerven in erster Linie dabei in Mitleidenschaft gezogen erscheinen, ist Erfahrungstatsache.

[1]) Siehe Ude, Wie bilde ich mich zum Redner aus? Praktische Anleitung zur Erlernung der Redekunst auf Grundlage der Psychologie.

Da aber die Innervation, die organische Disposition der verschiedenen Menschen sehr verschieden ist, so ist erklärlich, daß die verschiedenen Menschen für die verschiedenen Affekte mehr oder weniger empfindlich und empfänglich sind, daß das Gemütsleben mit seinen Schattierungen und Stimmungen eine unendlich reiche Skala von der größten Mannigfaltigkeit und abwechslungsreichster Kombinationsfähigkeit vorstellt. Alter, Geschlecht, Beruf, leibliches Wohlbefinden, Klima, Nahrung, Erziehung, Umgebung u. s. w. bedingen das Gemütsleben in durchschlagender Weise. Das Gemüt ist angeboren.

6. Die Temperamente.

1. Die Vierzahl der Temperamente. — Die Gemütsanlage, die Fähigkeit, Gemütsbewegungen zu äußern, ist im Menschen natürlicherweise veranlagt. Sie beruht, wie wir gehört haben, auf der verschiedenartigen Nervendisposition der einzelnen Menschen. Die Verschiedenartigkeit und Mannigfaltigkeit des Gemütslebens können wir nach den zwei Merkmalen der Rezeption und Reaktion betrachten, wobei sich die bekannte Vierteilung in die sogenannten Temperamente ergibt, nämlich in das sanguinische, cholerische, melancholische und phlegmatische Temperament.

2. Der Name „Temperament". — Die Namensbezeichnung „Temperament" hat einen geschichtlichen Hintergrund, indem die alten Philosophen, entsprechend der damaligen Naturerklärung, auch den Menschen als eine Mischung, als ein Temperamentum, aus den vier Naturelementen: Wasser, Feuer, Luft und Erde, ansahen. So teilte der griechische Arzt Hippokrates die Menschen bezüglich ihres Temperamentes ein in die Feurigen, Luftigen Feuchten und Erdigen, je nachdem in der Mischung das eine oder andere der vier im Namen angedeuteten Elemente vorherrschte. Galenus hingegen nahm an, daß die verschiedenen Temperamente auf dem verschiedenen Vorhandensein, beziehungsweise Vorherrschen einer der vier im Menschen vorhandenen Flüssigkeiten, nämlich Blut, Gallenflüssigkeit, schwarze Galle und Schleim, beruhe. Demgemäß sprach er von einem sanguinischen, cholerischen, melancholischen, phlegmatischen Temperament, Bezeichnungen, die auch wir noch beibehalten haben, obschon wir eine ganz andere Erklärung, entsprechend unseren heutigen physiologischen und psychischen Kenntnissen, geben.

3. Die Rezeption und die Reaktion. — Wir charakterisieren die einzelnen Temperamente nach den beiden Merkmalen der Rezeption und der durch diese ausgelösten Reaktion mit ihren Begleiterscheinungen der vasomotorischen Vorgänge, die eine auffallende Note der Gemütsbewegungen bilden.

Die Rezeption ist die Aufnahme der äußeren sinnlichen Eindrücke auf der Bahn der sensitiven zentripetalen Nerven, die im Gehirn münden und, wie bereits gesagt, in der Phantasie verarbeitet, dem Verstand das Material zu seiner Tätigkeit stellen. Die Rezeption umfaßt demnach die Erkenntnis- und Bewußtseinsvorgänge des sinnlichen und geistigen Erkenntnisvermögens, also alles, was zwischen dem Sinnesreiz und dem ersten bewußten Aufleuchten im Geiste vor sich geht. Je nach der verschiedenen Disposition und habituellen Gewöhnung ist das sensitive System und sein Einfluß auf das geistige Erkennen bei dem einen reizbarer, empfänglicher, lebhafter, nachhaltiger, stärker, umfangreicher als bei dem andern; der eine ist allen möglichen Reizen zugänglich, ein anderer nur bestimmten.

Auf die Rezeption erfolgt unfehlbar irgendeine Reaktion. Die Reaktion sind Äußerungen des Strebevermögens auf der Bahn der motorischen, zentrifugalen Nerven, seien es nun die Äußerungen des sinnlichen Strebevermögens, die ja im motorischen Teil des Organismus ihren Sitz haben, oder seien es die Äußerungen des Willens, der, wie wir gesehen, zu den Leidenschaften verschiedentlich in Beziehung treten kann, teils dieselben beeinflussend, teils von denselben beeinflußt. Die auf die Rezeption hin sich betätigenden Vorgänge des sinnlichen Strebevermögens und des Willens fassen wir als Reaktion auf.

4. Definition des Temperamentes und des Charakters. — Das verschiedene typische Zusammenspiel und das eigenartige Verhältnis zwischen Rezeption und Reaktion, wie es im sinnlich körperlichen Anteil des Menschen in die Erscheinung tritt, aber stets in Beziehung gestellt zum höheren geistigen Leben, bildet das, was wir kurz als Temperament bezeichnen; es ist ident mit Gemütsanlage, ist also etwas der Menschennatur Angebornes, in ihr Veranlagtes, während der Charakter die Herrschaft des höheren Lebens, das ist des Willens, nach festen Grundsätzen der Vernunft, in allen menschlichen Betätigungen bedeutet, also etwas durch eigene Tatkraft Erworbenes, Anerzogenes vorstellt. Denn der Charakter, der das Temperament in seinen Dienst stellt, ist das zielbewußte

konsequente feste Wollen und Handeln nach denselben vom Verstand angeeigneten Grundsätzen, von denen der Mensch überzeugt ist.[1])

5. **Charakterisierung der vier Temperamente nach den beiden Merkmalen der Rezeption und Reaktion.** — Die vier Haupttemperamente können wir nach den beiden Merkmalen der Rezeption und Reaktion kurz also bestimmen:

Das *sanguinische* Temperament ist ausgezeichnet durch allseitige lebhafte Rezeption und durch eine impulsive, plötzliche, aber nicht nachhaltige Reaktion, mit vorherrschend heiterer Lebensanschauung. Alles macht starken, plötzlichen Eindruck, aber nichts hält lange vor.

Das *cholerische* Temperament ist ausgezeichnet durch allseitige lebhafte Rezeption und starke impulsive, nachhaltige Reaktion infolge großer Willensenergie.

Das *melancholische* Temperament zeigt im allgemeinen schwache, nicht impulsive, mehr begrenzte, nur für düstere, traurige Eindrücke ziemlich lebhafte Rezeption und eine langsame, aber nachhaltig wirkende Reaktion mit vorwiegend pessimistischer Weltanschauung.

Das *phlegmatische* Temperament zeigt allseitig ziemlich schwache Rezeption und im allgemeinen eine entsprechend schwache Reaktion, die aber, wenn einmal angeregt, heftig und stark wirkt. Es herrscht die ruhige, gleichmütige, nüchterne Auffassung der Dinge vor.

Wir haben also bei der Einschätzung der Rezeption und Reaktion für die Definition des Temperamentes deren Intensität und Qualität und Extension in Betracht zu ziehen.

6. **Reine und gemischte Temperamente.** — Jedes Temperament ist, wenn es *rein* auftritt, scharf ausgeprägt und hat seine guten und schlechten Seiten, welche das moralische Leben fördernd, beziehungsweise hemmend beeinflussen. Zumeist aber haben die einzelnen Menschen ein *gemischtes* Temperament, das heißt, sie haben die Eigenschaften verschiedener Temperamente in sich vereinigt.

7. **Die schlechten und guten Seiten der Temperamente. Regeln zur Erziehung der Temperamente.** — Die schlechten Seiten des *sanguinischen Temperamentes* sind, der oben gegebenen Charakterisierung entsprechend: Überwuchern des Gefühls- und Gemütslebens, das sich durch starke, aber leicht wechselnde übertriebene Affekte zu erkennen gibt. Damit geht Hand in Hand eine leicht zu bewerkstelligende und starke Beeinflussung des Urteils und des

[1]) Es sei hier aufmerksam gemacht auf *Payot* Jules, Die Erziehung des Willens, Leipzig (Voigtländer) 1901, und *Smiles* Samuel, Der Charakter, Leipzig (Weber) 1878, und auf E. *Hirt*, Die Temperamente, aus „Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens“, sowie auf die verschiedenen Werke Fr. W. *Foersters*.

Wollens durch die augenblickliche Stimmung. Demgemäß ist unüberlegtes, vorschnelles Handeln an der Tagesordnung. Der Sanguiniker lebt in starker Abhängigkeit von der Außenwelt. Eine tüchtige Portion Leichtsinn und Seichtheit, Mangel eines rechten Lebensernstes, Hang zur Oberflächlichkeit und Wankelmut lassen den Sanguiniker als den leicht beweglichen, flatterhaften, agilen Affektmenschen erscheinen, der alles mit Begeisterung angreift, aber bald zu etwas anderem übergeht. — Die guten Seiten dieses Temperamentes sind das Vorherrschen der heiteren Lebensauffassung, die leichte Anpassungsfähigkeit nach außen, die schnelle Begeisterung für das Gute und Schöne, die leichte Versöhnlichkeit. Der Sanguiniker kann mit einer gewissen Leichtigkeit die ganze Skala der Gemütsbewegungen durchlaufen, von einem Extrem ins andere springen. Jetzt ist er in der höchsten Trauer — dann schäumt er über in ausgelassenster Freude; jetzt braust er auf in schrecklichem Zorn — dann bricht er zusammen in wilder Verzweiflung.

Die Aufgabe des Sanguinikers wie eines jeden Temperamentes ist es, die Ecken und Kanten seines Temperamentes abzuschleifen, die guten Seiten auszunutzen, sich in stramme Disziplin zu nehmen. Der Sanguiniker muß sich durch Gewöhnung zu größerer Willensenergie emporzuarbeiten suchen.

Im allgemeinen können wir für die einzelnen Temperamente folgendes Schema aufstellen, nach welchem das einzelne Temperament sich im Interesse einer gediegenen Charakterbildung disziplinieren soll:

Die Grundregel ist das: nosce teipsum! = erkenne dich selbst!

Die Regeln, die für die Rezeption gelten, sind teils vorbeugender, teils abwehrender, teils unterstützender Natur, nämlich

1. das fugere, das ist vorbeugen, die schlimmen Einflüsse der Umwelt abwehren, gegenüber den äußeren, das Temperament in schlimmer Weise beeinflussenden Eindrücken voraussehend Stellung nehmen;

2. das ponderare, das ist richtig einwerten, die äußeren Eindrücke nicht überschätzen, aber auch nicht unterschätzen, alles richtig abwägen.

Die Regeln für die Reaktion sind ebenfalls teils fördernde, teils abwehrende, beziehungsweise vorbeugende, nämlich

1. das agere contra, das ist gegen die schlechten Seiten des Temperamentes energisch, mit voller Willenskraft auftreten;

2. das agere cum, das ist mit den guten Seiten mitarbeiten, sie durch fortwährende Übung ausbilden und gewöhnen und sie ausnutzen im Dienste der guten Sache.

Die schlechten Seiten des cholerischen Temperamentes sind, entsprechend der oben gegebenen kurzen Charakterisierung: Der Choleriker leidet an übertriebenem Ehrgeiz mit großem Selbstbewußtsein und großer Eingenommenheit für eigene Leistungsfähigkeit und Tüchtigkeit und für das eigene „ich". Eigensinn, Halsstarrigkeit und Hartnäckigkeit, die nicht leicht Rat und Belehrung annimmt, Stolz und Herrschsucht, Zorn, der nur zu oft in Rachsucht ausartet, treten am Choleriker unliebsam hervor. — Die guten Seiten dieses Temperamentes sind: Starkes, nachhaltiges, zielbewußtes, energisches Handeln, wodurch sich die große Willensstärke des Cholerikers zeigt. Mut, der vor keiner Schwierigkeit zurückschreckt, Zähigkeit und Ausdauer in Verfolgung seiner Ziele kennzeichnen den Choleriker. Dabei entwickelt er eine große Selbständigkeit, Gründlichkeit und Wider-

standsfähigkeit. Er geht der Sache auf den Grund. Ruhm und Ehre sind vielfach die Triebfedern seines Handelns; der Zug zum Großen, zum Gewaltigen liegt in ihm. Der Choleriker kennt keine Mittelmäßigkeit; er will ganz groß sein. Ist er gut, so ist er ganz gut; ist er schlecht, so ist er ganz schlecht — er hat mit einem Wort das Zeug in sich, ein großer Mann zu werden und zu sein. Etwas als gut einsehen und danach handeln sind bei ihm eines.

Die schlechten Seiten des melancholischen Temperamentes sind: Ein gewisser Trübsinn liegt auf ihm. Von Natur aus neigt er zum Argwohn und zum Mißtrauen und sieht überall nur die trüben schwarzen Seiten. Sinnen und Nachgrübeln und tiefer nachhaltiger Groll, der nicht vergessen kann, sind dem Melancholiker eigen. Er ist gern mit sich allein und mit seinen trüben Gedanken, ist verschlossen und vielfach unzugänglich, sieht leicht in seinem Nebenmenschen einen Feind und Gegner. Infolge dieser Eigenschaften hat er kaum einen Freund. — Doch dieses Temperament hat auch seine guten Seiten: Infolge seines Sichabschließens von der Umwelt und seines Hanges zum Grübeln ist er zum Denker geboren, der, wenn er einmal etwas erfaßt hat, mit einer Zähigkeit daran festhält und es mit Ernst und Ausdauer und Zuverlässigkeit zu Ende führt. Hat jemand einmal sein Vertrauen gewonnen, so vertraut er ihm fest und ganz. Sittlicher Ernst und denkende Strenge sind die beiden Faktoren, durch welche der Melancholiker sich eine nützliche und angesehene Stellung in der Gesellschaft erwerben kann.

Die schlechten Seiten des Phlegmatikers sind Hang zur Bequemlichkeit, gepaart mit einer gewissen körperlichen und geistigen Trägheit, eine geringe Begeisterungsfähigkeit; er hat Neigung zum Wohlleben. Diesen schlechten Seiten stehen als gute Seiten gegenüber die stoische Ruhe, die nüchterne Überlegung, Gleichmut und Kaltblütigkeit. Nur keine Aufregung — das ist der Grundsatz des Phlegmatikers.

Die Aufgabe des Willens ist es nun, nach festen Grundsätzen das Temperament in den Dienst der Charakterbildung zu stellen, die guten Eigenschaften des Temperamentes, die guten Gemütsbewegungen durch beharrliche Übung zu verstärken und so das niedere sinnliche Leben dem vernünftigen Wollen dienstbar zu machen, die schlechten Dispositionen des Temperamentes durch beharrliches energisches Dagegenhandeln zu paralysieren. Erst dadurch, daß geistiges und sinnliches Strebevermögen im Dienst idealer Grundsätze sich fördern und harmonisch zusammenarbeiten, kommt der Mensch zustande, der Großes und Ersprießliches zu leisten imstande ist.

Dritter Teil.

Die Menschenseele.

§ 1. Wesen und Eigenschaften der Menschenseele.

Literatur: Aristoteles, De Anima, *A*. 1. 402*a*, 1—5. 411*b*, 30; *B*. 1. 412*a*, 4—414*a*, 28. — Becher Erich, Gehirn und Seele. Schlußbetrachtung: Das Leib-Seele-Problem, S. 328—396. — Busse Ludw., Geist und Körper, Seele und Leib. — Geyser J., Lehrbuch der allgem. Psychologie, 1. Buch, 4. u. 5. Kap., und Schlußbetrachtung S. 709—711. — Gonzalez-Nolte, Die Psychologie des heil. Thomas von Aquin, 2. Bd., 4. Buch, 3—5. 9—13. 21. Kap. — Gutberlet Konst., Die Psychologie, 2. Abt.: Das Wesen der Seele; Der Kampf um die Seele, 2. u. 4. Vortrag. — Holtum, P. Gregor v., Die Natur der Seelensubstanz und ihrer Potenzen (Commers Jahrb. f. Phil., 14. Bd., S. 272—278). — Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, 2. Bd., 8. Abh. — Klimke Friedr., Der Mensch. — Lehmen Alf., Lehrbuch der Philosophie, 2. Bd.: Psychologie, 3. Abh. — de Maria, P. Mich., Philosophia, pars altera, tract. II. — Mercier-Habrich, Lehrbuch der Psychologie, 2. Bd., 3. Teil, 3. Art. — Pesch Tilm., Seele und Leib als zwei Bestandteile der einen Menschensubstanz. — Pfeifer, Die Lehre von der Seele als Wesensform (Commers Jahrb. f. Phil., 2. Bd., S. 37—63; 3. Bd., S. 51—67. 162—181; Ein Argument des heil. Thomas für die Einheit der Seele im Menschen (Commers Jahrb. f. Phil., 3. Bd., S. 471—485. — Rehmke, Dr. Johannes, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 1. Teil: Das Seelenwesen. — Romanes G. John, Die geistige Entwicklung im Tierreich. — Schmidt, Dr. Wilh., Der Kampf um die Seele. — Schneid, Dr. M.-Sachs, Dr. J., Grundzüge der Metaphysik, III.: Anthropologie, 2. Teil. — Schneider Karl Kamillo, Tierpsychologisches Praktikum. — Schultes, P. Reginald, Körper und Seele des Menschen. — St. Thomas Aqu., Summa theol., I, qu. 75. 76. 90. 98. 118. 119; I. II, qu. 85, a. 6; Summa contra gent., II, 49—72. 79—90; quaest. disp., de pot., qu. 3, a. 9—12; de spiritualibus creaturis, quaest. unica, a. 1—3; de anima, quaest. unica, a. 1—2. 6. 8—11. — Ude, Dr. Joh., Materie und Leben. — Wasmann E., Instinkt und Intelligenz im Tierreich; Menschen- und Tierseele. — Wundt, Vorlesungen über Menschen- und Tierseele; Grundriß der Psychologie, § 22. — Ziehen, Dr. Th., Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben. — Zigliara, Summa phil., vol. II: Psychologia, l. I, c. III. IV; l. II.

1. Zusammenfassende These über die Eigenschaften und über das Wesen der Menschenseele.

Durch das Studium der Tätigkeiten der Seele — das Bewußtsein berichtet uns nur von diesen —, also ausgehend von den Tatsachen der Psychologie, erkennen wir schlußweise die Eigenschaften und das Wesen der Seele. *Die Seele ist eine geistige, immaterielle Substanz; sie ist einfach, ist unsterblich; sie ist substantielle Form (Wesensform) des Körpers, die im Augenblick der Befruchtung des Menscheneies von Gott eingeschaffen wird, und ist eine in jedem Menschen.*

Diese Erkenntnis bildet den folgerichtigen Abschluß der Psychologie, die Krönung des psychologischen Lehrgebäudes. Es sind metaphysische Schlußfolgerungen, die in den physischen Tatsachen der Psychologie ihre Voraussetzung haben.

2. Die Geistigkeit und Substantialität der Menschenseele.

1. *Begriff der Geistigkeit und Substantialität.* — Geistig ist ein Wesen, das weder selbst Stoff ist noch vom Stoffe im Sein innerlich abhängt, das also als ein immaterielles vom Stoffe unabhängig existiert. Der Begriff Geistigkeit ist also ein Begriff, der eine Vollkommenheit bedeutet, ganz gleich, ob das, was wir geistig nennen, vom Stoffe gar nicht oder von ihm äußerlich abhängt (wie z. B. das Denken des Menschen von der Sinneserkenntnis abhängt).

Der Begriff Substanz im Gegensatz zu Akzidenz besagt ein Wesen, dem ein Sein (Existieren) in sich und durch sich zukommt, das, um existieren zu können, nicht eines andern Wesens bedarf, in dem und mit dem es existierte, während das Sein des Akzidenz eines Subjektes, nämlich der Substanz bedarf, in der und mit der es existiert, von der es also dem Sein nach abhängig ist.

2. *Der Beweis für die Geistigkeit und Substantialität der Menschenseele.* — Der Beweis für die Geistigkeit der Menschenseele ergibt sich daraus, daß die Seele Tätigkeiten äußert, die vom Stoffe innerlich unabhängig, also immaterielle Tätigkeiten sind. Was aber unabhängig vom Stoffe tätig ist, existiert auch unabhängig vom Stoffe. Was aber unabhängig vom Stoffe existiert, kann nur eine Substanz sein. Also ist die Menschenseele eine geistige Substanz und kein Akzidenz.

Aus der Beobachtung der psychischen Vorgänge des abstrahierenden und vergleichenden Denkens allein schon, die wir oben eingehend analysierten, haben wir festgestellt, daß es sich um immaterielle Tätigkeiten handelt. Wir haben oben S. 20 f. und 62, Anm. 3, nachgewiesen, daß eine denkende, abstrahierende, reflektierende Materie einen inneren Widerspruch besagt. Die oben besprochene elongatio a materia, das ist das nicht materielle Sein, ist der tiefste Grund des Erkennens.

Die Tätigkeit eines Wesens fließt aus seiner Natur und ist als Effekt der Natur des Wesens proportioniert, so daß wir mit vollem Rechte, fußend auf dem Kausalitätsprinzip, aus wesentlich verschiedenen Tätigkeiten auf ein wesentlich verschiedenes Sein schließen. Das Tätigsein richtet sich nach dem Sein. Wenn also der Mensch ein Tätigsein entfaltet, das immateriell ist, so muß er in sich ein Prinzip haben, das seiner Natur nach ein derartiges Sein besitzt, welchem Unabhängigkeit von der Materie zukommt, denn sonst wäre der Effekt (die immaterielle Tätigkeit) vollkommener als die Ursache. Wesentliches Gebundensein an die Materie und Emanzipation von der Materie besagen einen offenen Widerspruch. Das Prinzip des Denkens muß demnach ein geistiges Prinzip sein.

Aus der Geistigkeit der Menschenseele folgt ohne weiteres deren Substantialität. Denn wäre das Prinzip der immateriellen Tätigkeiten, die Seele also, ein Akzidenz des Stoffes, so würde man damit behaupten, daß dieses Prinzip als Prinzip einer immateriellen Tätigkeit einerseits von der Materie unabhängig existiere, andererseits als Akzidenz im Sein doch wieder wesentlich innerlich vom Sein der Materie, als deren Akzidenz man es ausgibt, abhienge. Das ergibt aber einen inneren Widerspruch. Also kann die Seele als Prinzip geistiger Tätigkeiten nur Substanz sein.

Freilich ist das principium proximum (= das nächste Prinzip) des Denkens, der Verstand, ein Akzidenz, aber ein geistiges Akzidenz, welches der Seelensubstanz als accidens proprium zukommt und als geistiges Akzidenz die Geistigkeit der Seele als Wurzel und Träger dieses Akzidenz ausweist.

Es darf uns auch nicht beirren, daß die Menschenseele in manchen ihrer Tätigkeiten, nämlich in den sensitiven und vegetativen, als organischen Tätigkeiten, innerlich von der Materie abhängt. Daraus folgt nur, daß die Seele, deren selbständige Subsistenz aus den geistigen Tätigkeiten erhellt, kein selbständiges Prinzip der Vegetation und Sensation ist, sondern diesbezüglich innerlich vom Organismus abhängt. Damit ist nur die Seele als inkomplette Substanz nachgewiesen, als Teilprinzip des menschlichen Wesens, welches Teilprinzip die Ergänzung durch die Materie fordert, um alle ihr zuständigen Tätigkeiten ausüben zu können.

3. Die Einfachheit der Menschenseele.

1. Begriff und Arten der Einfachheit. — Der Begriff Einfachheit besagt Unteilbarkeit, während der Begriff der Einheit den Begriff der Ungeteiltheit, des Nichtgeteiltseins in sich schließt. Das Einfachsein besagt also soviel als „nicht zusammengesetzt“ sein.

Der Begriff „einfach“ sieht davon ab, ob es eine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit bedeute, einfach zu sein; denn wir unterscheiden ein „einfach“, das Vollkommenheit besagt (simplex per modum perfectionis, wie z. B. die Einfachheit Gottes), und ein „einfach“, das Unvollkommenheit in sich schließt (simplex per modum imperfectionis, wie die Einfachheit der Materie und der Form).

Verschiedene Arten des Einfachseins ergeben sich in Hinsicht auf die verschiedenen Arten der Zusammensetzung, welche durch den Begriff „einfach“ ausgeschlossen werden. Je nachdem die physische oder metaphysische Zusammensetzung ausgeschlossen ist, unterscheiden wir eine physische oder metaphysische Einfachheit. Das physisch Einfache ist entweder ein essentiell oder integral oder akzidentell Einfaches, je nachdem die essentielle Zusammensetzung aus Materie und Form, beziehungsweise aus quantitativen Teilen, beziehungsweise die akzidentelle Zusammensetzung ausgeschlossen ist. Die Körper sind sämtlich essentiell, integral und akzidentell zusammengesetzt. — Die metaphysische Einfachheit besagt entweder Ausschluß der metaphysischen Zusammensetzung aus Substanz und Akzidenz oder der Zusammensetzung aus Wesenheit und Sein (ex essentia et esse).

Nur Gott allein als reinstes Wirklichsein (actus purus) ist absolut einfach, während alle anderen Wesen, auch die metaphysischen, wie die Menschenseele, zum mindesten metaphysisch aus Wesenheit und Sein und aus Substanz und Akzidenzen zusammengesetzt sind.

Aus diesen Vorbemerkungen geht hervor, daß einfach und geistig nicht idente Begriffe sind. Denn „geistig“ besagt Unabhängigkeit von der Materie dem Sein nach und bedeutet Vollkommenheit; „einfach“ sieht von der Unabhängigkeit von der Materie ab und kann sowohl Vollkommenheit als Unvollkommenheit bedeuten. Wohl ist alles, was geistig ist, in gewisser Hinsicht einfach, indem das physische Zusammengesetztsein ausgeschlossen wird, nicht aber umgekehrt (Punkt).

2. Die Eigenart der Einfachheit der Menschenseele. — Die Eigenart der Menschenseele ist in folgendem Satze ausgesprochen: Die Menschenseele ist physisch einfach. Daraus folgt, daß

das Wesen der Seele nicht aus Akt und Potenz (aus Wirklichkeit und Möglichkeit) zusammengesetzt, sondern Akt ist, und daß sie weder per se noch per accidens teilbar ist.

3. Beweis für die physische Einfachheit der Menschenseele. — Aus der Geistigkeit der Menschenseele folgt, daß sie immateriell ist, das ist, nichts Materielles in ihrem Wesen hat. Sie ist also nicht aus Materie und Form zusammengesetzt und folglich auch integral einfach und ohne physische Akzidenzen, sie ist also nur Form, Akt, Wirklichkeit, und zwar, wie wir weiter unten nachweisen werden, substantielle Form.

Die metaphysische Einfachheit besitzt die Seele nicht, da sie ja, wie bereits nachgewiesen, Potenzen besitzt, die von der Substanz der Seele real verschieden sind, und ihrem Wesen nach nicht reine Wirklichkeit ist.

4. Beweis für die Unteilbarkeit der Menschenseele. — In sich unteilbar (= indivisibilis per se) ist dasjenige, was aus quantitativen Teilen zusammengesetzt, also materiell ist. Die Seele als wesentlich immaterielles Wesen ist also in sich unteilbar. Ebenso ist die Seele per accidens (= gelegentlich, zufällig) unteilbar. Denn nur jene substantiellen Formen[1]) sind gelegentlich teilbar,

---

[1]) Zur Erklärung der scholastisch-aristotelischen Begriffe „Materie" und „Form" sei hier kurz folgendes bemerkt:

Daß jedes bestehende körperliche Ding aus zwei Prinzipien, nämlich aus Materie und Form zusammengesetzt ist, erschließen wir induktiv, von der Erfahrung ausgehend, aus den substantiellen Veränderungen der Körper. Tatsache ist, daß eine Substanz in die andere verwandelt wird. Das Brot zum Beispiel, vom Menschen genossen, wird verändert (= verandert), hört auf, das zu sein, was es war, und fängt an, als etwas Neues zu existieren, wird zum Beispiel in Blut verwandelt. Von dieser Tatsache geht die Scholastik aus und schließt also:

Eine substantielle Veränderung könnte nicht stattfinden, wenn die körperlichen Substanzen, die körperlichen Dinge, nicht aus Materie und Form bestünden. Die spezifisch verschiedenen Substanzen werden aus ihren spezifisch verschiedenen Wirkungen erkannt, und zwar unter Zugrundelegung des Satzes vom hinreichenden, entsprechenden Grund. Erkennt nicht zum Beispiel der Chemiker an der verschiedenen Art zu reagieren, also aus den Wirkungen, die verschiedenen Substanzen? Stillschweigend aber setzt er dabei voraus, daß die Natur eines Dinges etwas Stabiles sei und stets nach denselben Gesetzen wirke.

Der Scholastiker stellt nun auf Grund der Tatsache der beobachteten substantiellen Veränderung die Frage: Was geschieht bei dieser Veränderung, wie kann sie erklärt werden? — Eine Veränderung besagt, daß die erste Substanz in die andere übergegangen ist, dabei aber ist etwas von der ersten geblieben; zugleich aber ist etwas Neues dafür aufgetreten, was früher als solches nicht da war. Es ist also, so folgert der Scholastiker weiter, ein gemeinsames Substrat da, auf dem sich die substantiellen Veränderungen vollziehen. Dieses gemeinsame letzte Substrat, das den substantiellen Veränderungen zugrunde liegt, bildet die reale Mög-

das heißt, werden gelegentlich der Teilung des Subjektes in gewissem Sinne mitgeteilt, welche zum Subjekt als Ganzem und zu jedem Teil desselben dieselbe Beziehung haben, so daß jeder Teil dieselben, dem Wesen und der Natur des Ganzen zukommenden Prädikate erhält (z. B. ein Stück Brot und dessen Teile). Die Menschenseele jedoch verhält sich anders zum Ganzen als zu den einzelnen Teilen. Während jedes Stück Brot wieder Brot ist, wesensgleich mit dem Ganzen, ist die Hand nicht der Mensch, sondern Mensch ist nur das organische Ganze.

4. Die Unsterblichkeit der Menschenseele.

1. Begriff und Arten der Unsterblichkeit. — Unsterblichkeit bedeutet die endlose Fortdauer eines Wesens, schließt also eine Art Unvergänglichkeit in sich, oder schließt, negativ ausgedrückt, die Vergänglichkeit aus.

Wir unterscheiden ein in sich (aus sich) Vergängliches (corruptibile per se) und ein zufällig Vergängliches (corruptibile per accidens). In sich vergänglich sind jene Wesen, deren Vergänglichkeit in ihrer Natur (Substanz) begründet ist. Hieher gehören alle aus Wesensteilen, d. i. aus Materie und Form, und demgemäß aus quantitativen Teilen zusammengesetzten Substanzen. Sie haben eben ihrer Zusammensetzung zufolge den Keim ihrer Auflösung und Veränderung und damit ihrer Zerstörung in sich. Sie sind vergänglich. Es kann nämlich in die Materie eine neue Form eingeführt werden,

---

lichkeit für das Zustandekommen der neuen Substanz. Die Materie stellt also das passive, aufnehmende, empfangende, formbare, an und für sich indifferente Prinzip dar, das als solches die Möglichkeit (Potenz) hat, Verschiedenes, ja in gewissem Sinne alles zu werden. Dieses Grundprinzip der Körper nennt man Materie, und zwar „erste" Materie (materia prima), die allerdings als solche nie real existiert, sondern immer schon in Form eines bestimmt gestalteten Körperdinges, dessen Materie man „zweite" Materie (materia secunda) heißt.

Diese „erste" Materie wird nun bei der substantiellen Veränderung durch ein neues reales Prinzip bestimmt, wird geformt, bekommt eine neue Vollkommenheit. Dieses wesensbestimmende reale, die erste Materie gestaltende Prinzip ist die Form, und zwar in unserem Falle die substantielle Form.

Materie und Form verhalten sich also wie reale Möglichkeit, Potenz und realer Akt, bestimmende Wirklichkeit. Materie und Form konstituieren in ihrer realen Vereinigung die eine körperliche, spezifisch bestimmte Substanz. Nicht die Materie, nicht die Form existiert im körperlichen Wesen, sondern das aus beiden Zusammengesetzte.

Die Form wird aber deshalb als Akt (actus) bezeichnet, weil sie das spezifische Tätigsein (= agere) bestimmt und real ermöglicht.

Die Form der Lebewesen wird speziell als Seele bezeichnet. (Siehe Ude, Materie und Leben, wo alle diese Begriffe ausführlich erörtert sind.)

wobei die alte, zu der die neue im konträren Gegensatz steht, verloren geht.[1])

„Die Akzidentien der zusammengesetzten Substanz hingegen sowie die materiellen Wesensformen sind zwar auch ihrer Natur nach vergänglich, aber nicht deshalb, weil sie aus Teilen bestehen, in welche sie aufgelöst werden können, sondern weil sie ihrer Natur nach nur als Bestimmungen, beziehungsweise als Teile eines zusammengesetzten Ganzen bestehen und mit dem Ganzen natürlicherweise vergehen müssen. Ihre Vergänglichkeit ist somit eine mit der Vergänglichkeit des Ganzen gegebene.“[2]) Man sagt, sie sind zufällig vergänglich (corruptibile per accidens).

Natürlicherweise unvergänglich ist das, was seiner Natur nach weder per se noch per accidens vergänglich ist. Für die Lebewesen gebraucht man die Ausdrücke „sterblich“ und „unsterblich“ statt vergänglich und unvergänglich.

Die Unsterblichkeit unterscheiden wir in eine wesentliche, natürliche und übernatürliche.

Die wesentliche Unsterblichkeit besteht darin, daß ein Lebewesen seinem Wesen nach absolut nie zu leben aufhören kann. Das ist nur bei Gott der Fall.

Zur natürlichen Unsterblichkeit gehört, daß das betreffende Lebewesen weder in sich noch zufällig teilbar, auflösbar, vergänglich sei (innerer Grund der Unsterblichkeit), und daß es durch keine äußere endliche Kraft vernichtet werden könne und auch von dem Schöpfer nicht annihiliert (= ins Nichts zurückfallen lassen) werde (äußere Gründe der Unsterblichkeit).

Die übernatürliche Unsterblichkeit ist eine über die Natur hinausgehende, von Gott als Gnadengeschenk verliehene Unsterblichkeit, die an und für sich einem Wesen seiner Natur nach nicht zukommt.

2. Die Eigenart der Unsterblichkeit der Menschenseele. — Die Unsterblichkeit der Menschenseele besteht darin, daß sie natürlich unsterblich ist, das heißt, daß sie ihrer Natur nach auch nach der Trennung vom Leibe fortzubestehen und fortzuleben fähig ist, daß sie durch keine endliche Macht ihres Daseins beraubt werden kann und auch von Gott, dem Schöpfer der Menschenseele, nach der Trennung vom Leibe nicht vernichtet wird.

3. Beweis für die Unsterblichkeit der Menschenseele. — Weil die Menschenseele geistig und ihrem Wesen nach ein-

[1]) Thomas, Contra gentiles, II, 55.

[2]) Lehmen, Lehrbuch der Philosophie, 2. Bd., S. 500.

fach ist, kann sie weder in sich noch zufällig in ihrem Wesen verändert, beziehungsweise geteilt und aufgelöst werden. Also ist sie aus inneren Gründen auch nach der Trennung vom Leibe befähigt zu existieren.

Die Existenzweise nach der Trennung vom Leibe ist allerdings eine geänderte, und demnach ist auch das Tätigsein der getrennten Seele ein anderes als das der mit dem Leibe verbundenen, in welcher Vereinigung das geistige Erkennen auf dem sinnlichen aufbaut und auf das Phantasma angewiesen ist. Dieses aber entfällt im Zustand der Trennung.

Da wir nur von dem Erkenntnisvorgang im Zustande der Vereinigung der Seele mit dem Leibe Kenntnis haben, so können wir über die Art und Weise des Erkennens der vom Leibe getrennt existierenden Seele nur Vermutungen aufstellen. Wir können nur das eine mit Bestimmtheit sagen, daß die Erkenntnis der Seele im Zustand der Trennung vom Leibe der spezifisch menschlichen Vollkommenheit ermangelt.

Die Seele ist aber auch aus äußeren Gründen unsterblich, und zwar zunächst, weil sie durch keine Kreatur vernichtet, das heißt ihrer ihr von Natur aus zukommenden Existenz beraubt werden kann. Denn infolge der Geistigkeit und Einfachheit des Wesens der Seele fehlen die notwendigen Voraussetzungen für eine substantielle Veränderung der Seele durch eine kreatürliche Tätigkeit.

Die Tätigkeit der Kreaturen als Akzidenz beschränkt sich darauf, Veränderungen in den bereits vorliegenden Substanzen hervorzubringen, hier Dispositionen zu schaffen, auf welche entweder eine akzidentelle oder eine substantielle Veränderung in dem für jedwede kreatürliche Tätigkeit geforderten Substrat folgt, und zwar stets unter Wahrung der großen Gesetze des Weltseins und Weltgeschehens, nämlich des Gesetzes von der Erhaltung der Materie, des Gesetzes von der Konstanz der Energie und des Entropiegesetzes. Sollte nun die Seele von einer Kreatur vernichtet werden, so müßte sie entweder substantiell verändert werden (eine akzidentelle Änderung, die durch die Kreatur in der Seele hervorgerufen werden kann, ändert ja das Wesen nicht) oder annihiliert werden. Eine substantielle Änderung durch die Kreatur ist aber ausgeschlossen, da die Seele als substantiell einfaches Wesen selbst Akt, Form ist ohne Zusammensetzung, die substantielle Änderung aber nur auf Grund einer neuen in die Materie eingeführten substantiellen Form vor sich gehen kann. Aber auch eine Annihilation (Vernichtung durch Zurücksinkenlassen ins Nichts) von seiten der Kreaturen ist ausgeschlossen, da die Annihilation ebenso wie die Kreation (Schöpfung), der sie konträr gegenübersteht, eine unendliche Kraft erfordert, welche das ganze Sein umfaßt. Mithin kann die Seele von keiner Kreatur

ihrer Existenz, ihres Wesens entkleidet werden, lebt also, soweit die Kreatur in Betracht kommt, ihrer Natur entsprechend weiter.

Nur Gott könnte die Seele annihilieren, vernichten, das heißt, Gott könnte seinen positiven erhaltenden Einfluß zurückziehen. Allein auch Gott annihiliert die Seele nicht. Die Annihilation der Seele von seiten Gottes würde der durch die Theodizee nachgewiesenen Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes widersprechen.

Da die Menschenseele ihrer Natur nach unsterblich ist, das ist, die Fähigkeit zum Weiterexistieren in sich besitzt, so würde sich Gott selbst widersprechen und etwas Zweckloses tun, also gegen seine Weisheit handeln, wenn er der Seele als Schöpfer der Natur die im Wesen der Seele begründete Fähigkeit zum Weiterexistieren gäbe, aber schließlich sich diese Fähigkeit nicht auswirken ließe. Ferner fordert die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, daß das Gute belohnt und das Böse bestraft werde. Da aber eine volle Sanktion (= Feststellung von Lohn und Strafe für Beobachtung, beziehungsweise Übertretung des Sittengesetzes) in diesem Leben nicht erreicht wird, so muß die entsprechende Belohnung, beziehungsweise Bestrafung im Jenseits verhängt werden, das heißt, die ihrer Natur nach zum Weiterleben befähigte Seele wird von Gott nicht annihiliert, sie lebt tatsächlich nach der Trennung vom Leibe weiter. Die Unsterblichkeit der Menschenseele ist ein Postulat der Sanktion des natürlichen Sittengesetzes.

5. Die Seele als substantielle Form (Wesensform) des Körpers.

1. Begriff der Seele als substantieller Form. — Der Begriff Form wurde von uns bereits oben S. 143, Anm. 1, kurz erörtert. Wenn wir nun die Tätigkeiten der unbelebten Körperwesen mit den Tätigkeiten der belebten Körperwesen (Pflanze, Tier, Mensch) vergleichen, so müssen wir den wesentlichen Unterschied zwischen den rein mechanischen, chemischen, physikalischen Tätigkeiten der leblosen Körper und den sogenannten Lebensfunktionen: Vegetieren, Sinnesleben, Verstehen, Wollen der Lebewesen ohne weiteres zugeben.[1])

Aus den wesentlich verschiedenen Tätigkeiten erschließen wir nun die wesentliche Verschiedenheit der Form im leblosen und im be-

[1]) Für eine eingehende Begründung hiefür verweise ich auf Ude, Materie und Leben, welches Broschürchen gewissermaßen die notwendige Voraussetzung für dieses Kapitel bildet.

lebten Stoffe. Das Lebensprinzip, die Seele also, wodurch die mechanischen, chemischen, physikalischen Kräfte des Stoffes in den Dienst des Lebens gestellt und zu Tätigkeiten befähigt sind, die sie außerhalb der Lebewesen nicht äußern, ist daher jenes vom Stoffe grundverschiedene Prinzip, welches den Stoff zum Leben befähigt, dessen Natur und Sein als die Natur und das Sein eines lebenden Wesens bestimmt. Nicht die Seele und nicht der Stoff (Leib) für sich ist das Lebende, sondern das aus Leib und Seele Zusammengesetzte bildet die lebende Substanz, deren Wesen als lebende Substanz charakterisiert ist. Das Leben ist nicht etwas Zufälliges, sondern bildet die innerste Natur der Lebewesen, in der sämtliche Tätigkeiten erfahrungsgemäß ein einheitliches, zweckmäßig geordnetes Ganzes bilden, wodurch jedes einzelne Lebewesen unfehlbar als diese oder jene bestimmte Pflanze, als dieses oder jenes bestimmte Tier oder als Mensch bestimmt erscheint. Das Lebensprinzip bestimmt also die Substanz des Lebewesens, ist also substantielle Form, welche jeder einzelnen Tätigkeit des Lebewesens den Stempel der Tätigkeit dieses bestimmten Lebewesens aufdrückt und auch dessen Organisation bestimmt, so daß der belebte Stoff mit seinen mechanischen, physikalischen Kräften in den Ablauf der Lebenstätigkeiten harmonisch als mittätig mit hineingezogen erscheint.

Wenn nun die vernünftige Menschenseele substantielle Form sein soll, so muß sie für den Menschenleib das Prinzip der substantiellen Existenz sein, das heißt, der menschliche Körper und der Mensch muß das spezifische, menschliche Sein als solches unmittelbar von der vernünftigen Seele empfangen; diese muß das gesamte Sein des Menschen restlos bestimmen. Um diese erste Bedingung erfüllen zu können, muß die Menschenseele eine inkomplette Substanz (Teilprinzip) sein, das heißt, sie darf in sich selbst und durch sich selbst nicht eine vollkommene, vollständige Substanz sein, sondern muß ihrer Natur nach, ungeachtet ihrer eigenen Existenz, auf die notwendige Ergänzung durch das materielle Prinzip angewiesen sein, und muß es naturnotwendig fordern, um ihre gesamte Aktivität auswirken zu können. Sie muß sich also mit dem Leibe zu einem Sein, zum spezifisch menschlichen Sein verbinden, das das Sein einer spezifisch vollständigen, einheitlichen Substanz ist.

2. Problemstellung. Falsche Ansichten. Beweis für die substantielle Vereinigung des Leibes mit der Seele als Wesensform. — Es handelt sich in unserem Falle um die

Erklärung der von uns erörterten psychologischen Tatsachen des Erkennens und Strebens und des von uns allerdings nicht behandelten Vegetierens, das aber beim Menschen als typisch menschliches Vegetieren unter der Leitung des vernünftigen Erkennens und des freien Wollens steht, während es beim Tier nur rein instinktiv geregelt erscheint. Daß wir auf dem dualistisch-vitalistischen Standpunkt stehen, dafür liegt der Beweis in allen dem, was wir bereits erörtert haben. Die monistisch-mechanischen oder chemisch-physikalischen Lebenstheorien schalten für uns von vornherein aus.[1] Es fragt sich nur, wie das durch unser Selbstbewußtsein in uns und durch die Beobachtung an anderen außer Zweifel stehende harmonische und einheitliche Zusammenarbeiten und Ineinanderwirken sämtlicher Lebensfunktionen widerspruchslos erklärt werden könne oder, was dasselbe ist, in welchem Verhältnisse Leib und Menschenseele zueinander stehen.

Von den verschiedenen dualistischen, falschen Systemen, die das soeben erwähnte Problem lösen wollen, erwähne ich nur folgende Systeme: das System des Okkasionalismus des Malebranche, welcher behauptet, Gott bringe gelegentlich (= occasione — daher Okkasionalismus geheißen —) der entsprechenden Akte des Körpers direkt die diesen entsprechenden Akte in der Seele hervor; ferner das System der prästabilierten Harmonie von Leibniz, nach dessen Lehre Leib und Seele unabhängig voneinander existieren und unabhängig voneinander tätig sind; allein da Gott jedesmal die Seele mit einem solchen Körper vereinigt, von dem er voraussieht, daß seine getrennt von dem Einfluß der Seele gesetzten Tätigkeiten notwendig mit den von der Seele gesetzten Tätigkeiten harmonieren, so entsprechen die Tätigkeiten der Seele notwendig den Tätigkeiten des Leibes, ohne miteinander in ursächlichem Zusammenhang zu stehen; weiters das System des influxus physicus (= des physischen Einflusses) des Locke, demzufolge Leib und Seele getrennt existieren, aber nach dem Ursachengesetz aufeinander real einwirken sollen.

Eigens hervorgehoben sei das moderne monistische System des psychophysischen Parallelismus, beziehungsweise der Aktualitätstheorie, wie es in verschiedenen Modifikationen von Wundt, Fechner, Paulsen, Höffding u. a. vertreten wird. Die Vertreter dieses Systems unterscheiden richtig die physischen Phänomene von den

[1] Näheres hierüber siehe Ude, Dr. Joh., Materie und Leben.

psychischen, behaupten aber, daß jene nicht auf diese wirken können und umgekehrt diese nicht auf jene, daß sie aber, aufeinander abgestimmt, als zwei disparate Kausalreihen parallel nebeneinander laufen; eine Seelensubstanz gebe es nicht, sondern die Tätigkeiten seien die Seele. Die äußere Erfahrung und die innere (psychische) Erfahrung seien zwei verschiedene Gesichtspunkte der einen realen Erfahrung, gewissermaßen die objektive und subjektive Seite dieser einen Erfahrung. Durch die äußere Erfahrung fassen wir das eine Existierende als Objekt auf, durch die innere Erfahrung als psychisches Erlebnis.[1])

Gegenüber allen soeben angeführten Systemen erscheint uns das System der substantiellen Vereinigung der Seele als Wesensform mit dem Leibe als das allein richtige. Dieses System wird als Postulat aus der von uns dargestellten Psychologie induziert und erweist sich deduktiv als jenes System, welches alle durch unser Selbstbewußtsein und durch die Beobachtung ermittelten psychischen Tatsachen widerspruchslos und restlos erklärt.

Unser Selbstbewußtsein bezieht alle unsere Lebensvorgänge, das Verstehen und Wollen, das Sinnesleben, das Vegetieren, ja das gesamte Sein auf das „Ich“, das immer trotz aller Veränderungen und selbst trotz aller materiellen Verschiebungen im Laufe der Jahre sich als ein und dasselbe persönliche „Ich“ erkennt, also als einheitlich geordnete, eine Substanz, an deren Sein Leib und Seele unzertrennlichen Anteil haben. Diese Tatsachen des Selbstbewußtseins finden ihre ungezwungenste und widerspruchlose Erklärung in der Annahme, daß die vernünftige Seele substantielle Form des Körpers ist.

Die Beobachtung zeigt uns den Menschen mit einem so und nicht anders gestalteten Gehirn, mit so und nicht anders gestalteten Organen, mit den von uns in der Psychologie geschilderten, zueinander in mannigfachem Wechselverkehr stehenden Tätigkeiten. Leib und Seele sind aufeinander angewiesen und voneinander abhängig und bilden miteinander das typisch menschliche Sein, aus dem das spezifisch menschliche Tätigsein resultiert. Diese Tatsachen finden ihre angemessene, restlose und ungezwungene Erklärung in der Annahme, daß die vernünftige Seele substantielle Form des Leibes ist. Denn der Stoff kann nur dann zur Einheit der menschlichen Natur aufgenommen werden, wenn er wesentlich umgeformt und zum spezifisch menschlichen Leibe wird. Diese Wesensbestimmung leistet die das Lebensprinzip

---

[1]) Näheres über Wundts Ansichten siehe bei Klimke Friedrich, Der Mensch.

bildende vernünftige Seele, indem sie als substantielle Form in der Vereinigung mit dem Leibe das eine, ungeteilte Menschenwesen bildet, jenes persönliche „Ich“, das der Träger sämtlicher Tätigkeiten und Zustände ist. Die Annahme einer bloß akzidentellen Vereinigung von Leib und Seele würde besagen, daß die Seele wegbleiben könnte, ohne daß das Wesen „Mensch“ dadurch verändert würde. Was aber immer unter allen Umständen da sein muß, so daß dessen Wegfall das Wesen ändern würde — und das gilt von der vernünftigen Seele als Lebensprinzip —, das gehört als wesentlicher Bestandteil zur Substanz des betreffenden Dinges und ist kein Akzidenz.

3. Die Definition der Menschenseele. — Die Menschenseele ist, wie die Erfahrung lehrt, an den ganz bestimmt disponierten, organischen, spezifisch menschlichen, nicht tierischen Körper gebunden, in welchem das vegetative Leben die Unterlage für das Sinnliche und beides die Unterlage für das höhere geistige Leben des Menschen bilden. Darum wird die Seele definiert: Forma corporis physici organici humani potentia vitam humanam habentis, das heißt, die Menschenseele ist das erste Prinzip des spezifisch menschlichen Seins und Tätigseins jenes Körpers, der von Natur aus zum spezifisch menschlichen Leben befähigt ist.[1])

6. Die Einheit der Menschenseele.

Es handelt sich darum, nachzuweisen, daß die vernünftige Menschenseele die einzige Wesensform in jedem einzelnen Menschenindividuum ist. Der Nachweis ergibt sich aus der Wahrheit, daß die vernünftige Seele substantielle Form des Menschenleibes ist. Zwei oder mehrere wesentlich verschiedene Formen können unmöglich ein und dasselbe Lebewesen spezifisch eindeutig bestimmen. Denn die Materie, in unserem Falle der Leib, erhält durch die eine substantielle Form ihr spezifisches Gesamt-Sein und schließt die gleichzeitige Bestimmung durch eine andere substantielle Form aus. Jede weitere zur ersten substantiell bestimmenden Form neu hinzukommende Form würde nur eine akzidentelle Vervollkommnung besagen.

Sämtliche Tatsachen des Selbstbewußtseins und der Beobachtung finden in der Annahme, daß die vernünftige Seele die einzige Wesensform im Menschen sei, ihre vollauf befriedigende, einfache und wider-

---

[2]) Siehe oben S. 2, Anm. 2, die Definition der Seele nach Aristoteles.

spruchslose Erklärung, während die dichotomistischen und trichotomistischen Systeme, die zwei Seelen im Menschen annehmen, wie Okam, Baco von Verulam, Günther, Baltzer, beziehungsweise dem Menschen drei Seelen zuerkennen, wie Plato, wohl einzelne, aber nicht alle Tatsachen der Psychologie befriedigend erklären.

§ 2. Ursprung der Menschenseele.

1. Die Erschaffung der einzelnen Menschenseele durch Gott. — Daß der materielle Teil des menschlichen Kompositum (= das Zusammengesetzte, aus Leib und Seele nämlich) von dem beseelten väterlichen und mütterlichen Organismus beigestellt wird, ist eine naturwissenschaftliche Tatsache. Durch die Vereinigung der menschlichen männlichen Spermazelle mit dem weiblichen Ei, welcher Vorgang als Befruchtung bezeichnet wird — Spermazelle und Eizelle haben, um vereinigungsfähig zu sein, vorher in den Geschlechtsdrüsen eine komplizierte sogenannte Reifeteilung durchgemacht —, ist der spezifische Menschenkeim (Embryo) gegeben. In diesem Embryo ist alles, wie die Tatsachen der Embryologie einwandfrei beweisen, bereits auf die Entwicklung des spezifisch menschlichen Seins angelegt und abgestimmt. Denn durch die Befruchtung werden sofort die interessanten Eifurchungen zur Differenzierung der einzelnen Organe zielsicher eingeleitet und weitergeführt, so daß nach normaler neunmonatiger Embryonalentwicklung im Schoße der Mutter das neue Lebewesen „Mensch" so weit entwickelt ist, daß es, durch die Geburt vom mütterlichen Organismus völlig losgelöst, sein individuelles Dasein als „Menschenkind" beginnt.

Es fragt sich nun zunächst, wie die Seele in dem neuen Lebewesen zustande kommt, und daran anschließend, wann die Seele im Embryo auftritt.

Die Antwort auf die erste Frage lautet: Die geistige substantielle Menschenseele kann nur durch einen Schöpferakt unmittelbar von Gott ins Dasein gerufen werden.[1])

[1]) Diese Antwort gibt der Konkreatianismus, so genannt, weil er eben lehrt, daß die Seele mit dem Leibe diesem einerschaffen wird. Die Evolutionisten lassen die Menschenseele sich aus der Tierseele entwickeln, weil sie ja den Menschen überhaupt nur als Entwicklungsprodukt aus dem Tier ansehen. Andere lehrten, daß die Seele durch Zeugung und bei der Zeugung von den Eltern sich herleite; dieses Lehrsystem wird daher Generatianismus oder auch Traduzianismus genannt.

Der Beweis ergibt sich aus der Substantialität, Geistigkeit und Einfachheit der Menschenseele (sie ist substantielle Form). Denn ein für sich subsistierendes Wesen entsteht entweder aus einem materiellen Substrat oder durch Schöpfung aus dem Nichts. Ein Entstehen aus irgendwelchem materiellen Substrat ist für die Menschenseele ausgeschlossen, weil sie ihrem Wesen nach eine geistige, einfache, subsistierende Form ist. Da also die Seele wesentlich nicht aus Materie und Form zusammengesetzt ist, so kann sie ihr Dasein auch nicht aus irgendwelchem schon als subsistierend vorausgesetzten Stoff durch Umwandlung desselben erlangen; da sie als Immaterielles existiert, kann sie auch nur als ein Immaterielles, das heißt als ein vom Stoff im Sein völlig Unabhängiges werden. Der Stoff kann zum Zustandekommen der Seele absolut nichts beitragen. Es folgt also logisch, daß die Seele als geistige einfache subsistierende Form durch einen Schöpfungsakt aus dem Nichts ins Dasein gerufen werde. Da aber nur Gott schaffen kann,[1]) schaltet jede kreatürliche Tätigkeit zur effektiven

[1]) Die Wirktätigkeit der geschöpflichen Dinge beschränkt sich erfahrungsgemäß darauf, Veränderungen,' Umwandlungsprozesse in bereits vorliegenden Substraten hervorzubringen, also ein bereits Existierendes „anders" zu machen, wie schon der Begriff verändern besagt. Wirken heißt schlechthin ein von dem eigenen Sein verschiedenes Sein hervorbringen. Diese Wirktätigkeit der geschöpflichen Dinge — ich spreche zunächst von dem Wirken der materiellen Dinge — vollzieht sich durch materiellen Kontakt (Berührung) und besteht darin, in einem andern materiellen Substrat zufällige (akzidentelle) Veränderungen hervorzurufen, welche gegebenenfalls das Substrat erfahrungsgemäß so weit modifizieren und disponieren, daß die alte substantielle Form des Substrates mit diesen Veränderungen nicht mehr bestehen kann; infolgedessen entsteht im Substrat eine neue substantielle Form, wodurch das Wesen des Substrates verändert wird. Jedem Wirken entspricht ein Werden.

Die Tätigkeit jeder Kreatur ist etwas Akzidentelles und ist eben deshalb, weil als Akzidenz von der Kreatur ausgehend, naturnotwendig auf ein Substrat angewiesen, in welchem die Tätigkeit als Veränderung aufgenommen wird. Es gibt eben kein Wirken ohne Wirkung. Jedes Wirken hat ein Werden zur Folge. Daher ist geschöpfliches Wirken immer die Verbindung von einem Tun mit einem Leiden, ist Aktuierung von Potentiellem. Dies gilt von der immanenten Tätigkeit so gut wie von der transeunten, das heißt, eine Wirkung außerhalb des Wirkenden setzenden Tätigkeit. Auch bei der geistigen, immateriellen, immanenten Tätigkeit geht Wirken und Werden, geht Tätigsein und Wirkung Hand in Hand und vollzieht sich das Tätigsein durch Aktuierung von Potentiellem. Aus dem Nichts werden auch die immateriellen Tätigkeiten nicht, sondern es sind Betätigungen, die sich auf Grundlage von bereits Bestehendem und in Bestehendem vollziehen, das ist, in Abhängigkeit von Objekten und in den Potenzen, die in ihren Tätigkeiten von den Objekten abhängig sind und die, wenn passive Potenzen, erst aktuiert werden müssen. Also ist sämtliches kreatürliches Wirken veränderndes Wirken, zu welchem

Hervorbringung der Seele, also auch der Zeugungsakt[1]) der Eltern aus. Mithin muß jede einzelne Menschenseele unmittelbar von Gott dem Leibe einerschaffen werden.

---

ohne Ausnahme naturnotwendig bereits Daseiendes gefordert wird, um verändert zu werden; es vollzieht sich stets in Abhängigkeit von irgendeinem bereits vorliegenden Substrat, in welchem die Veränderung als Wirkung aufgenommen wird. Die Wirkung der geschöpflichen Wesen wird also stets in einem schon Wirklichen als dem aufnehmenden Subjekt, das der Wirkung die Subsistenz verleiht, erzeugt. Das kreatürliche Wirken kann als akzidentelles, vom Wesen des Wirkenden getragenes, auf Grund des Kausalgesetzes unmöglich eine in sich subsistierende Wirkung hervorbringen, sondern fordert naturnotwendig ein Subjekt, in welchem die Wirkung subsistieren kann. Da aber erfahrungsgemäß nicht jedes Subjekt zur Aufnahme jeder beliebigen Wirkung geeignet ist, so ist das kreatürliche tätige Subjekt in seiner Wirktätigkeit sehr beschränkt und daher unvollkommen, weil es stets die reale Möglichkeit voraussetzt.

Die schöpferische Tätigkeit hingegen setzt gar keine irgendwie gegebene reale Möglichkeit voraus, sondern nur die Macht, etwas aus dem Nichts seinem ganzen Wesen nach, also die gesamte Subsistenz der Wirkung ins Dasein zu rufen. Das Subsistierende als solches ist die Wirkung der schöpferischen Tätigkeit. Daß Gott schaffen könne und wirklich alle Geschöpfe geschaffen habe, brauchen wir hier nicht nachzuweisen. Diese Schöpfertätigkeit Gottes nun kann nicht als eine vom Wesen Gottes getragene, akzidentelle Tätigkeit aufgefaßt werden, sondern ist gegeben mit dem göttlichen Wesen, das reine Wirklichkeit und Tat ohne jedwede Beimischung von Potentiellem ist.

Da nun die Kreatur stets nur in Abhängigkeit von einem bereits bestehenden subsistierenden Subjekt tätig sein kann, also ohne subsistierendes Subjekt überhaupt nicht wirken kann, so kann keine Kreatur schaffen, sondern nur Gott allein. Daher kann die schöpferische Tätigkeit, die ihrer Natur nach völlige Unabhängigkeit von irgendwelchem Substrat besagt, in keiner Weise einer Kreatur übertragen werden, noch kann die Kreatur von Gott als Instrument beim Schöpfen verwendet werden. Denn das Instrument handelt ja stets seiner Natur gemäß. Vgl. Thomas, Summa theologica, I, qu. 45; quaest. disputatae de potentia, qu. 3. — Siehe auch Feldner, P. Gundisalv, Das Werden im Sinne der Scholastik (Commers Jahrb. f. Phil., 18. Bd., S. 411—457; 19. Bd., S. 419—465).

[1]) Die Wirksamkeit der materiellen Naturkräfte, wie sie bei den völlig an die Materie gebundenen zeugenden Lebewesen (Tier, Pflanze) sich äußert, beschränkt sich dem Kausalitätsgesetz nach darauf, wieder vom Stoffe getragenes Leben hervorzubringen. Die Zeugungskraft des Menschen ist zwar auch eine materielle organisch plastische Kraft, sie ist aber tätig unter dem Einfluß der Menschenseele. Ihre Wirkung ist jene Differenzierung der materiellen Unterlage, welche ihrer Natur nach mit Notwendigkeit fordert, daß dieses durch die Zeugungskraft differenzierte Substrat von der menschlichen Seele informiert werde. Der Zeugung ist es wesentlich, daß das Gezeugte aus der Substanz des Zeugenden als ein diesem Artgleiches entspringe; die Zeugung ist ihrer Natur nach auf die Hervorbringung eines Individuums derselben Art hingeordnet. Als kreatürliche Tätigkeit kann aber die

2. **Der Zeitpunkt der Einerschaffung der Menschenseele.** — Bezüglich des Zeitpunktes, wann die von Gott aus dem Nichts geschaffene Seele dem sich bildenden Menschenleib (Embryo) einerschaffen werde, sind zwei Ansichten erwähnenswert: Die *ältere Ansicht* des heil. *Thomas*, welcher lehrt, daß die Seele erst dann von Gott dem Embryo einerschaffen werde, wann die Materie des Embryo zur Aufnahme der vernünftigen Seele genügend weit organisiert sei. Bis zu diesem Zeitpunkt sei der Embryo durch eine vorübergehende Form, die der plastischen Kraft des Zeugenden ihr Dasein verdanke, informiert und werde dann durch die vernünftige von Gott unmittelbar geschaffene Seele abgelöst. Die *moderne*, aus den Tatsachen der Embryologie und Biologie induzierte Ansicht, welche wohl weitaus richtiger erscheint, lehrt, daß die vernünftige Seele sofort im Augenblick der Befruchtung des Eies durch das Sperma von Gott eingeschaffen werde. Denn sofort, wenn das Sperma aktiv in das Ei eindringt, ist das spezifische Sein des Embryo als eines *menschlichen* Embryo gegeben.

In diesem Embryo ist bereits alles auf die Entwicklung des spezifischen menschlichen Seins angelegt und abgestimmt; alle Prozesse werden sofort vom Augenblick der Befruchtung an zielsicher in dieser Hinsicht gelenkt und geleitet. Was für ein Widerspruch sollte nun daran liegen, daß der in den Anfangsstadien nur rein vegetatives Leben äußernde Embryo bereits von der von Gott geschaffenen vernünftigen Seele informiert werden sollte? Etwa deshalb, weil noch kein Sinnesleben und kein Vernunftleben statthaben kann, da ja die Organisation noch fehlt? Aber auch das neugeborne Kind zeigt noch kein Vernunftleben und doch wird ihm niemand den Besitz der vernünftigen Seele absprechen. Wer könnte behaupten, daß es ein Widerspruch sei, wenn gesagt wird, daß die vernünftige Seele ihren Einfluß bereits im Augenblick der Befruchtung geltend macht und in Hinsicht auf die volle Entfaltung ihrer Tätigkeit von Anfang an allmählich den Embryo *organisiert*, so daß man die Entwicklung des Embryo schon eine spezifisch menschliche nennen muß? Die Seele kann es leisten, muß sie doch auch im Erwachsenen die Stoffwechselprozesse dirigieren, und es ist gar keine Degradierung der vernünftigen Seele, wenn wir sie schon dem Menschenkeim zuerkennen. Entia non sunt multiplicanda sine necessitate, das heißt mit anderen Worten: die einfachere Erklärung hat vor der komplizierten unter sonst gleichen Umständen unbedingt den Vorzug. Im andern Falle wäre man gezwungen, verschiedene einander ablösende Formen in der Embryonalentwicklung anzunehmen.

§ 3. Der wesentliche Unterschied zwischen Menschenseele und Tierseele.

1. **Der Begriff Instinkt. — Arten der Instinkthandlungen.** — Wir verstehen unter *Instinkt* ein von sinnlicher Erkenntnis geleitetes, auf sinnliche Reize hin sich betätigendes zweckmäßiges Handeln, das ohne Bewußtsein von der Zweckmäßigkeit des-

---

Zeugung nimmermehr die Seele hervorbringen, sondern sie schafft nur jene materielle Unterlage (Embryo), die ihrer Natur nach fordert, daß Gott die Seele erschaffe und sie bei der Erschaffung mit dem Menschenkeime vereinige.

selben vor sich geht. Es ist also eine spezielle Betätigung des sogenannten sinnlichen Strebevermögens.

Zu den Instinkthandlungen rechnen wir aber die sogenannten Reflexbewegungen nicht, da diese automatisch von den niederen sekundären Nervenzentren ausgelöste Tätigkeiten sind, wie zum Beispiel der Herzschlag, die Peristaltik (Schlingbewegung) des Darmes u. s. w., während die Instinkthandlungen vom Gehirn aus geleitet werden auf der Bahn der zentrifugalen Nerven. Die instinktiven Handlungen kommen auf das Erkennen der sinnlichen Urteilskraft hin zustande, indem durch diese die den betreffenden Sinnesreizen zugeordneten zweckmäßigen Handlungen ausgelöst werden. Das Lamm sieht zum Beispiel das erstemal einen Wolf und flieht sofort, instinktiv sagen wir. Die Flucht ist eine Handlung, die nicht der Überlegung, sondern dem Instinkt entspringt. Das ganze Leben des Tieres, seine Erhaltung, seine Fortpflanzung erscheint durch eine Summe von instinktiven Handlungen geregelt, die das Triebleben des Tieres ausmachen (Nahrungstrieb, Geselligkeitstrieb, Verteidigungstrieb, Geschlechtstrieb). Daß für das Triebleben die Vererbungsgesetze eine Rolle spielen, sei nur nebenbei erwähnt.

Selbstverständlich weiß das Tier von den Vorgängen seines Seelenlebens, ist sich desselben bewußt, es hat Bewußtsein; doch kann es sich über sein Handeln keine Rechenschaft geben, ist sich der Zweckmäßigkeit seiner Handlungen nicht bewußt. Das Tier folgt dem dunkeln Trieb, dem es folgen muß; das Tier ist einmal so veranlagt.

Wird eine Instinkthandlung durch eine direkte und unmittelbare Sinneswahrnehmung ohne vorausgegangene Erfahrung ausgelöst, so sprechen wir von einer Instinkthandlung im engeren Sinne. Wenn eine Instinkthandlung so zustande kommt, daß außer der Sinneserkenntnis auch die im sinnlichen Gedächtnis aufbewahrte Erfahrung mitwirkt, so sprechen wir von einer Instinkthandlung im weiteren Sinne.

Jedes Tier macht seine mit Lust- oder Unlustgefühlen vergesellschafteten Erfahrungen, die in seinem Gedächtnis aufbewahrt, gegebenenfalls auch durch die Vorgänge der Assoziation[1]) wieder aufleben können. Zu merken ist, daß bestimmte Sinnesreize immer spezifisch eindeutig bestimmte Triebe im Tier auslösen.

2. **Der Begriff Intelligenz.** — Die Intelligenz des Menschen — von der sprechen wir ja hier — ist das geistige Ab-

[1]) Über das Wesen der Assoziation siehe oben S. 9 u. 57.

straktionsvermögen des Menschen, das sich des Zweckes seiner Handlungen bewußte Urteils-, Denk- und Schlußvermögen, womit, wie wir wissen, die Freiheit gegeben ist.

Wir Menschen sind uns bewußt, daß wir Intelligenz besitzen. Wir fragen nach dem „Warum" unserer Handlungen, handeln bewußterweise zweckmäßig, bestimmen uns vorausdenkend unser Ziel, und wählen dem erkannten Ziel entsprechend frei die Mittel zur Erreichung des Zieles. Wir erfassen das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung und stellen das durch unser Selbstbewußtsein erfaßte „Ich" den Dingen um uns gegenüber. Wir abstrahieren, wir bilden Allgemeinbegriffe, wir urteilen, wir ziehen aus unseren Urteilen weitere Schlußfolgerungen — kurz und gut: Wir denken und reflektieren und kleiden unsere Gedanken in die Sprache. Das alles sind Tatsachen unseres Selbstbewußtseins. Wir haben bereits aus diesen Äußerungen unseres Seelenlebens die Geistigkeit, die Immaterialität der Vernunft erschlossen und die Immaterialität, die Geistigkeit der Menschenseele selbst.

3. Grundsätze zur Beurteilung der Tierseele. — Es erübrigt uns nun nur mehr, die Äußerungen des Seelenlebens des Tieres zu beobachten, um daraus die Natur der Tierseele zu erschließen, worauf wir dann Tierseele und Menschenseele miteinander vergleichen können.

Zur Beurteilung der Tierpsyche müssen wir folgende zwei Grundsätze vor Augen haben: a) Der einzige Weg, um das Seelenleben der Tiere zu begreifen, ist die Beobachtung der tierischen Lebensäußerungen, die wir ausschließlich nur nach Analogie (Vergleich, Ähnlichkeit) mit unserem eigenen Seelenleben, dessen wir uns unmittelbar bewußt sind, deuten und erklären können. b) Wir dürfen dem Tiere keine höheren seelischen Fähigkeiten zuschreiben, als es tatsächlich äußert.

Der erste Grundsatz ist einleuchtend. Zum zweiten Grundsatz sagt nun die Erfahrung, die Beobachtung der Lebensäußerungen des Tieres, daß es keine einzige Tatsache des tierischen Seelenlebens gibt, und wäre sie noch so kompliziert, zu deren wissenschaftlichen psychologischen Erklärung wir dem Tiere Intelligenz zuzuschreiben genötigt wären; die ganze Tierpsychologie findet vielmehr in der Instinkttheorie ihre ausreichende Erklärung.[1])

---

[1]) Siehe Wasmann E., Instinkt und Intelligenz im Tierreich.

Daraus folgt, daß das Tier nur Instinkt, also nur sinnliches Seelenleben besitzt, während dem Menschen außerdem noch Intelligenz zukommt.

4. Beweis für den wesentlichen Unterschied zwischen Menschenseele und Tierseele. — Der wesentliche Unterschied zwischen Menschenseele und Tierseele wird kurz also bewiesen: Die Tierseele ist nur Prinzip des vegetativen und sinnlichen Lebens; die Menschenseele ist hingegen Prinzip des vegetativen, sinnlichen und geistigen Lebens. Oder wir können sagen: **Der Mensch allein nur besitzt Intelligenz außer dem Instinkt, während das Tier nur Instinkt, aber keine Intelligenz besitzt.** Intelligenz und Instinkt aber stellen zwei wesentliche verschiedene Grade des Seelenlebens vor. Wesentlich verschiedene Tätigkeiten, beziehungsweise Fähigkeiten lassen auf wesentliche verschiedene Naturen schließen. Also sind Menschenseele und Tierseele wesentlich verschieden.

Intelligenz und Instinkt sind, wie ein Vergleich beider ohne weiteres zeigt, wesentlich verschieden, indem die Intelligenz eine geistige, der Instinkt nur eine sinnliche Fähigkeit vorstellt. Während die Menschenseele geistig ist, hat die Tierseele keine von der Materie unabhängige Existenz. Denn wir erschließen ja die Natur eines Wesens aus den Tätigkeiten. Da nun das Tier keine von der Materie unabhängigen Tätigkeiten äußert, können wir der Tierseele nimmermehr die Geistigkeit zuerkennen.

Menschenseele und Tierseele sind demnach als materielles und immaterielles Prinzip wesentlich voneinander verschieden. Die Menschenseele kann sich also auch unmöglich aus der Tierseele entwickeln. Denn was dem Sein nach wesentlich der Materie bedarf, um existieren zu können, kann sich ohne inneren Widerspruch nicht von der Materie emanzipieren.

5. Die Dressur. — Dressieren heißt in die Höhe richten, aufrichten, abrichten. Die Dressur besteht darin, daß der Mensch in kluger Berechnung auf Grund von Beobachtungen sich die mit der Natur des Tieres gegebene, also diesem angeborne, seelische Veranlagung, und zwar das Instinktleben des Tieres unter Berücksichtigung der Assoziationsgesetze zunutze macht, um dem Tiere bestimmte Handlungen beizubringen, die das Tier, sich selbst überlassen, nie vollführen würde.

Für das Assoziationsgesetz kommen in erster Linie namentlich die mit den Sinnesreizen regelmäßig verbundenen Lust- und **Unlustgefühle** in Betracht. Diese spielen für das Tun und Lassen des Tieres, das er-

fahrungsgemäß einen sehr engen Vorstellungskreis besitzt, überhaupt die größte ausschlaggebende Rolle, indem durch diese Gefühle der Lust und des Behagens, der Unlust und des Unbehagens das augenblickliche Bedürfnis des Tieres maßgend bestimmt erscheint. Der Löwe zum Beispiel, der am Quell in der Wüste seinen Hunger durch die dorthin zur Tränke kommende Antilope gestillt hat, assoziiert bei wiederauftretendem Hungergefühl die dort am Quell gemachte Erfahrung, und wird dadurch instinktiv wieder zum Quell getrieben. Oder: Der von einem bestimmten Menschen geschlagene Hund assoziiert beim späteren Anblick dieses Menschen spontan die erhaltenen Schläge und flieht u. dgl. m.

Wenn nun ein Tier fort und fort irgendeine bestimmte instinktive Handlung ausführt, so erwirbt es dadurch zu seiner natürlichen Veranlagung gewisse Dispositionen, durch welche eine gewisse Gewohnheit und Leichtigkeit zur prompten Ausführung der betreffenden Handlung gegeben ist. Auf diese Weise kann durch Übung auch die Assoziation der Tiere gefördert und erleichtert werden. Man könnte diese Dispositionen am besten mit einem Geleise vergleichen, das auf einem bestimmten Weg durch fortwährendes Fahren ausgefahren wird.

Es kann nun aber auch geschehen, daß zum Beispiel ein Tier vom Menschen gezwungen wird, fort und fort gegen einen ihm (dem Tiere) angebornen Instinkt zu handeln. Auf diese Weise kann der ursprüngliche Instinkt aufgehoben und eine entgegengesetzte Gewohnheit im Tiere gezüchtet werden. Diese Gewohnheit ist als erworbener Instinkt zu bezeichnen. Also ist der Instinkt nicht etwas durchaus Starres, sondern unterliegt innerhalb der Grenzen des sinnlichen Erkenntnis- und Strebevermögens mannigfachen Modifikationen. Diese Modifikationen aber kommen zustande durch die mannigfachen Kombinationen, in welchen die verschiedenen Faktoren des Instinktlebens, nämlich: natürliche Veranlagung, äußere Einflüsse, sinnliches Erkennen und Vorstellen (nicht aber Überlegung), Selbstempfindung und sinnliches Bewußtsein (nicht aber Selbstbewußtsein), Erfahrung und Gedächtnis und die daraus sich ergebende Assoziation aufeinander und dadurch auf das gesamte Tierleben oder auf einzelne Seiten desselben verändernd und bestimmend, und zwar stets notwendig einwirken. Diese Einwirkung geschieht immer so, daß bestimmte Sinnesreize immer spezifisch eindeutig bestimmte Triebe im Tiere auslösen.

Selbstverständliche Voraussetzung für ein normal sich entwickelndes Instinktleben sind: Ein gesundes Gehirn und ent-

sprechende Dispositionen in den Nervenbahnen und in jenen Organen, welche der Ausführung der instinktiven Handlungen dienen.

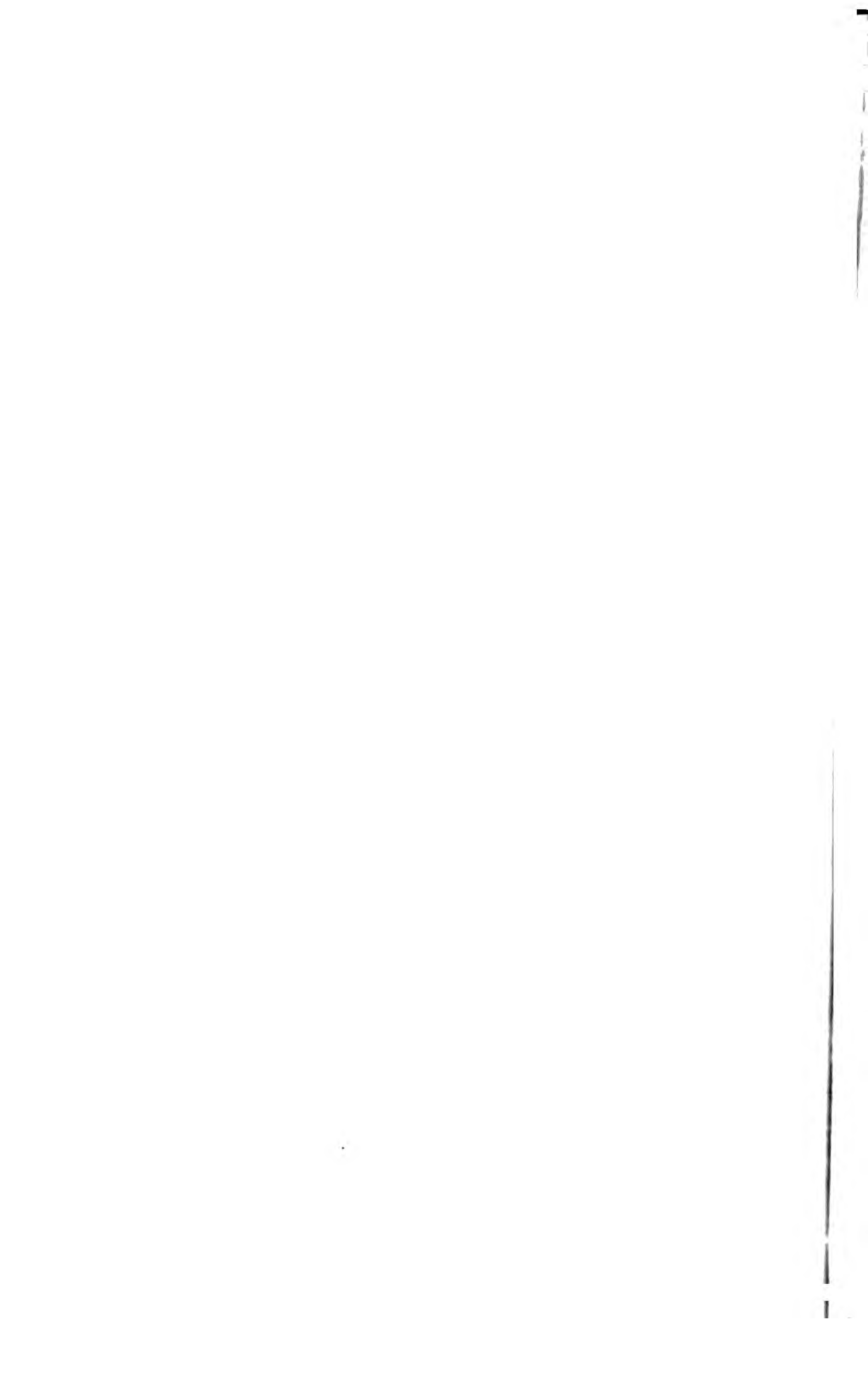
Das, was wir im vorstehenden erörtert haben, bildet die psychologische Grundlage für die Dressur. Der intelligente Dresseur benutzt die angebornen Instinkte, läßt das Tier bestimmte notwendige Erfahrungen machen, benutzt also das Gedächtnis des Tieres und beeinflußt auf diese Weise das Triebleben des Tieres zur Erreichung des vom Dresseur gewollten Zweckes, sagen wir, um dem Tiere verschiedene Kunststücke beizubringen. Er kann nur auf Grundlage bereits vorhandener Instinkte, die er benutzen muß, etwas erreichen. Das Wichtigste zum Gelingen der Dressur ist, daß der Dresseur den Zusammenhang zwischen Sinnesreiz und instinktiver Triebhandlung der zu dressierenden Tiere genau kenne, und nach dieser durch Beobachtung gewonnenen Erkenntnis entsprechende Sinnesreize auf das Tier einwirken lasse. Er muß das subjektive Moment der Lust und der Unlust, das mit bestimmten Sinnesreizen vergesellschaftet ist, klug ausnutzen. Vor allem sind es der Nahrungstrieb, die Freßlust, der Spieltrieb, der Gesellschaftstrieb und die mit diesen Trieben verbundenen, zumeist stark betont auftretenden Lust-, beziehungsweise Unlustgefühle, auf Grund deren der Dresseur das Tier bestimmte Erfahrungen machen läßt, und die dabei sich betätigenden Triebhandlungen für den Zweck seiner Dressur ausnutzt, bis durch fortgesetzte Übung eine Gewohnheitsdisposition den Erfolg garantiert.

Es ist klar, daß der Dessеur über unendliche Geduld verfügen muß, um seinen Zögling allmählich an Dinge zu gewöhnen, die der Natur oder, sagen wir besser, dem einen oder andern Triebe des betreffenden Tieres diametral entgegengesetzt zu sein scheinen. Allein das Tier hat eben verschiedene Triebe, und so ist der Dresseur in der glücklichen Lage, durch Ausnutzung und Modifizierung des einen Teiles einen andern zurückzudrängen.

Eine Hauptbedingung aber für das Gelingen der Dressur ist konstantes, stereotypes Handeln von seiten des Dresseurs. Er ist es, der mit seiner Intelligenz dem abzurichtenden Tiere einen bestimmten Zweck setzt und die zur Erreichung dieses Zweckes (der anzulernenden Kunststücke) notwendigen Mittel kennt und sie mit Rücksicht auf die Instinkte des Tieres anwendet. Das Tier handelt wohl vom Dresseur dirigiert, aber es fehlt ihm die Überlegung und demnach die freie Selbstbestimmung; es steht unbewußt im Banne des Dresseurs.

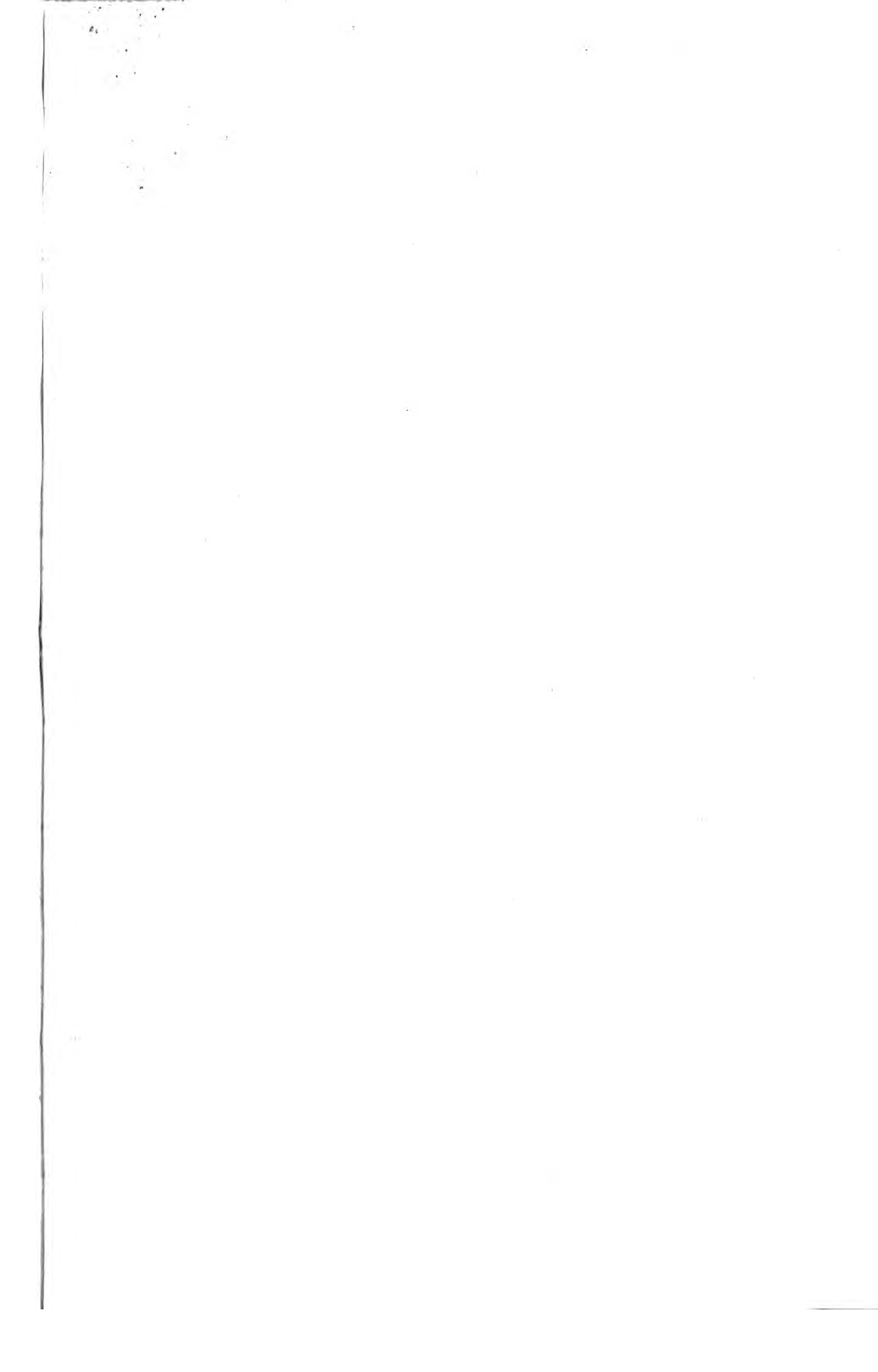
Ist es nun dem Dresseur nach vieler Mühe gelungen, ein Tier zu dressieren, das heißt, es zu bestimmten zweckmäßigen Handlungen, die das Tier, sich selbst überlassen, nie aus sich lernen könnte, zu befähigen, so ist auch dann in den meisten Fällen die Arbeit und Leitung des betreffenden Dresseurs nicht überflüssig, sondern direkt gefordert, um das den Tieren Angelernte zweckmäßig zu verwerten und so zum Beispiel jene großartigen Vorstellungen zu ermöglichen, die wir in jeder Raubtierdressurschau zu bewundern Gelegenheit haben. Die Dressur ist eine Kunst, und der Dresseur ist ein psychologischer Künstler. Die Dressur ist der beste Beweis dafür, daß die wilden Tiere nur unter dem Banne des Dresseurs sich produzieren, eben deshalb, weil sie keine Intelligenz besitzen. Der dressierte Löwe zum Beispiel ist und bleibt ein dressierter, das heißt ein abgerichteter, dem richtenden Einfluß des Dresseurs unterworfener Löwe; die Intelligenz besitzt sein Dresseur; dieser denkt für ihn. Nicht die dressierten Tiere verdienen unsere Bewunderung, sondern jene Männer und Frauen sind zu bewundern, die es verstanden haben, mit ihrem Geiste sich die Instinkte jener wilden Tiere dienstbar zu machen.

Die Tierdressur ist demnach ein in die Augen springender Beweis von dem alles überragenden menschlichen Geiste, der sich die gesamte Natur dienstbar zu machen versteht, der sich selbst die wildesten Bestien auf seinen Wink untertan macht, eben deshalb, weil nur der Mensch Intelligenz, das Tier aber nur Instinkt besitzt.



Namen- und Sachregister.





3. Die Einfachheit der Menschenseele.

1. Begriff und Arten der Einfachheit. — Der Begriff Einfachheit besagt Unteilbarkeit, während der Begriff der Einheit den Begriff der Ungeteiltheit, des Nichtgeteiltseins in sich schließt. Das Einfachsein besagt also soviel als „nicht zusammengesetzt“ sein.

Der Begriff „einfach“ sieht davon ab, ob es eine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit bedeute, einfach zu sein; denn wir unterscheiden ein „einfach“, das Vollkommenheit besagt (simplex per modum perfectionis, wie z. B. die Einfachheit Gottes), und ein „einfach“, das Unvollkommenheit in sich schließt (simplex per modum imperfectionis, wie die Einfachheit der Materie und der Form).

Verschiedene Arten des Einfachseins ergeben sich in Hinsicht auf die verschiedenen Arten der Zusammensetzung, welche durch den Begriff „einfach“ ausgeschlossen werden. Je nachdem die physische oder metaphysische Zusammensetzung ausgeschlossen ist, unterscheiden wir eine physische oder metaphysische Einfachheit. Das physisch Einfache ist entweder ein essentiell oder integral oder akzidentell Einfaches, je nachdem die essentielle Zusammensetzung aus Materie und Form, beziehungsweise aus quantitativen Teilen, beziehungsweise die akzidentelle Zusammensetzung ausgeschlossen ist. Die Körper sind sämtlich essentiell, integral und akzidentell zusammengesetzt. — Die metaphysische Einfachheit besagt entweder Ausschluß der metaphysischen Zusammensetzung aus Substanz und Akzidenz oder der Zusammensetzung aus Wesenheit und Sein (ex essentia et esse).

Nur Gott allein als reinstes Wirklichsein (actus purus) ist absolut einfach, während alle anderen Wesen, auch die metaphysischen, wie die Menschenseele, zum mindesten metaphysisch aus Wesenheit und Sein und aus Substanz und Akzidenzen zusammengesetzt sind.

Aus diesen Vorbemerkungen geht hervor, daß einfach und geistig nicht idente Begriffe sind. Denn „geistig“ besagt Unabhängigkeit von der Materie dem Sein nach und bedeutet Vollkommenheit; „einfach“ sieht von der Unabhängigkeit von der Materie ab und kann sowohl Vollkommenheit als Unvollkommenheit bedeuten. Wohl ist alles, was geistig ist, in gewisser Hinsicht einfach, indem das physische Zusammengesetztsein ausgeschlossen wird, nicht aber umgekehrt (Punkt).

2. Die Eigenart der Einfachheit der Menschenseele. — Die Eigenart der Menschenseele ist in folgendem Satze ausgesprochen: Die Menschenseele ist physisch einfach. Daraus folgt, daß

das Wesen der Seele nicht aus Akt und Potenz (aus Wirklichkeit und Möglichkeit) zusammengesetzt, sondern Akt ist, und daß sie weder per se noch per accidens teilbar ist.

3. Beweis für die physische Einfachheit der Menschenseele. — Aus der Geistigkeit der Menschenseele folgt, daß sie immateriell ist, das ist, nichts Materielles in ihrem Wesen hat. Sie ist also nicht aus Materie und Form zusammengesetzt und folglich auch integral einfach und ohne physische Akzidenzen, sie ist also nur Form, Akt, Wirklichkeit, und zwar, wie wir weiter unten nachweisen werden, substantielle Form.

Die metaphysische Einfachheit besitzt die Seele nicht, da sie ja, wie bereits nachgewiesen, Potenzen besitzt, die von der Substanz der Seele real verschieden sind, und ihrem Wesen nach nicht reine Wirklichkeit ist.

4. Beweis für die Unteilbarkeit der Menschenseele. — In sich unteilbar (= indivisibilis per se) ist dasjenige, was aus quantitativen Teilen zusammengesetzt, also materiell ist. Die Seele als wesentlich immaterielles Wesen ist also in sich unteilbar. Ebenso ist die Seele per accidens (= gelegentlich, zufällig) unteilbar. Denn nur jene substantiellen Formen[1]) sind gelegentlich teilbar,

---

[1]) Zur Erklärung der scholastisch-aristotelischen Begriffe „Materie" und „Form" sei hier kurz folgendes bemerkt:

Daß jedes bestehende körperliche Ding aus zwei Prinzipien, nämlich aus Materie und Form zusammengesetzt ist, erschließen wir induktiv, von der Erfahrung ausgehend, aus den substantiellen Veränderungen der Körper. Tatsache ist, daß eine Substanz in die andere verwandelt wird. Das Brot zum Beispiel, vom Menschen genossen, wird verändert (= verandert), hört auf, das zu sein, was es war, und fängt an, als etwas Neues zu existieren, wird zum Beispiel in Blut verwandelt. Von dieser Tatsache geht die Scholastik aus und schließt also:

Eine substantielle Veränderung könnte nicht stattfinden, wenn die körperlichen Substanzen, die körperlichen Dinge, nicht aus Materie und Form bestünden. Die spezifisch verschiedenen Substanzen werden aus ihren spezifisch verschiedenen Wirkungen erkannt, und zwar unter Zugrundelegung des Satzes vom hinreichenden, entsprechenden Grund. Erkennt nicht zum Beispiel der Chemiker an der verschiedenen Art zu reagieren, also aus den Wirkungen, die verschiedenen Substanzen? Stillschweigend aber setzt er dabei voraus, daß die Natur eines Dinges etwas Stabiles sei und stets nach denselben Gesetzen wirke.

Der Scholastiker stellt nun auf Grund der Tatsache der beobachteten substantiellen Veränderung die Frage: Was geschieht bei dieser Veränderung, wie kann sie erklärt werden? — Eine Veränderung besagt, daß die erste Substanz in die andere übergegangen ist, dabei aber ist etwas von der ersten geblieben; zugleich aber ist etwas Neues dafür aufgetreten, was früher als solches nicht da war. Es ist also, so folgert der Scholastiker weiter, ein gemeinsames Substrat da, auf dem sich die substantiellen Veränderungen vollziehen. Dieses gemeinsame letzte Substrat, das den substantiellen Veränderungen zugrunde liegt, bildet die reale Mög-

das heißt, werden gelegentlich der Teilung des Subjektes in gewissem Sinne mitgeteilt, welche zum Subjekt als Ganzem und zu jedem Teil desselben dieselbe Beziehung haben, so daß jeder Teil dieselben, dem Wesen und der Natur des Ganzen zukommenden Prädikate erhält (z. B. ein Stück Brot und dessen Teile). Die Menschenseele jedoch verhält sich anders zum Ganzen als zu den einzelnen Teilen. Während jedes Stück Brot wieder Brot ist, wesensgleich mit dem Ganzen, ist die Hand nicht der Mensch, sondern Mensch ist nur das organische Ganze.

4. Die Unsterblichkeit der Menschenseele.

1. Begriff und Arten der Unsterblichkeit. — Unsterblichkeit bedeutet die endlose Fortdauer eines Wesens, schließt also eine Art Unvergänglichkeit in sich, oder schließt, negativ ausgedrückt, die Vergänglichkeit aus.

Wir unterscheiden ein in sich (aus sich) Vergängliches (corruptibile per se) und ein zufällig Vergängliches (corruptibile per accidens). In sich vergänglich sind jene Wesen, deren Vergänglichkeit in ihrer Natur (Substanz) begründet ist. Hieher gehören alle aus Wesensteilen, d. i. aus Materie und Form, und demgemäß aus quantitativen Teilen zusammengesetzten Substanzen. Sie haben eben ihrer Zusammensetzung zufolge den Keim ihrer Auflösung und Veränderung und damit ihrer Zerstörung in sich. Sie sind vergänglich. Es kann nämlich in die Materie eine neue Form eingeführt werden,

---

lichkeit für das Zustandekommen der neuen Substanz. Die Materie stellt also das passive, aufnehmende, empfangende, formbare, an und für sich indifferente Prinzip dar, das als solches die Möglichkeit (Potenz) hat, Verschiedenes, ja in gewissem Sinne alles zu werden. Dieses Grundprinzip der Körper nennt man Materie, und zwar „erste" Materie (materia prima), die allerdings als solche nie real existiert, sondern immer schon in Form eines bestimmt gestalteten Körperdinges, dessen Materie man „zweite" Materie (materia secunda) heißt.

Diese „erste" Materie wird nun bei der substantiellen Veränderung durch ein neues reales Prinzip bestimmt, wird geformt, bekommt eine neue Vollkommenheit. Dieses wesensbestimmende reale, die erste Materie gestaltende Prinzip ist die Form, und zwar in unserem Falle die substantielle Form.

Materie und Form verhalten sich also wie reale Möglichkeit, Potenz und realer Akt, bestimmende Wirklichkeit. Materie und Form konstituieren in ihrer realen Vereinigung die eine körperliche, spezifisch bestimmte Substanz. Nicht die Materie, nicht die Form existiert im körperlichen Wesen, sondern das aus beiden Zusammengesetzte.

Die Form wird aber deshalb als Akt (actus) bezeichnet, weil sie das spezifische Tätigsein (= agere) bestimmt und real ermöglicht.

Die Form der Lebewesen wird speziell als Seele bezeichnet. (Siehe Ude, Materie und Leben, wo alle diese Begriffe ausführlich erörtert sind.)

wobei die alte, zu der die neue im konträren Gegensatz steht, verloren geht.[1])

„Die Akzidentien der zusammengesetzten Substanz hingegen sowie die materiellen Wesensformen sind zwar auch ihrer Natur nach vergänglich, aber nicht deshalb, weil sie aus Teilen bestehen, in welche sie aufgelöst werden können, sondern weil sie ihrer Natur nach nur als Bestimmungen, beziehungsweise als Teile eines zusammengesetzten Ganzen bestehen und mit dem Ganzen natürlicherweise vergehen müssen. Ihre Vergänglichkeit ist somit eine mit der Vergänglichkeit des Ganzen gegebene.“[2]) Man sagt, sie sind zufällig vergänglich (corruptibile per accidens).

Natürlicherweise unvergänglich ist das, was seiner Natur nach weder per se noch per accidens vergänglich ist. Für die Lebewesen gebraucht man die Ausdrücke „sterblich“ und „unsterblich“ statt vergänglich und unvergänglich.

Die Unsterblichkeit unterscheiden wir in eine wesentliche, natürliche und übernatürliche.

Die wesentliche Unsterblichkeit besteht darin, daß ein Lebewesen seinem Wesen nach absolut nie zu leben aufhören kann. Das ist nur bei Gott der Fall.

Zur natürlichen Unsterblichkeit gehört, daß das betreffende Lebewesen weder in sich noch zufällig teilbar, auflösbar, vergänglich sei (innerer Grund der Unsterblichkeit), und daß es durch keine äußere endliche Kraft vernichtet werden könne und auch von dem Schöpfer nicht annihiliert (= ins Nichts zurückfallen lassen) werde (äußere Gründe der Unsterblichkeit).

Die übernatürliche Unsterblichkeit ist eine über die Natur hinausgehende, von Gott als Gnadengeschenk verliehene Unsterblichkeit, die an und für sich einem Wesen seiner Natur nach nicht zukommt.

2. Die Eigenart der Unsterblichkeit der Menschenseele. — Die Unsterblichkeit der Menschenseele besteht darin, daß sie natürlich unsterblich ist, das heißt, daß sie ihrer Natur nach auch nach der Trennung vom Leibe fortzubestehen und fortzuleben fähig ist, daß sie durch keine endliche Macht ihres Daseins beraubt werden kann und auch von Gott, dem Schöpfer der Menschenseele, nach der Trennung vom Leibe nicht vernichtet wird.

3. Beweis für die Unsterblichkeit der Menschenseele. — Weil die Menschenseele geistig und ihrem Wesen nach ein-

---

[1]) Thomas, Contra gentiles, II, 55.

[2]) Lehmen, Lehrbuch der Philosophie, 2. Bd., S. 500.

fach ist, kann sie weder in sich noch zufällig in ihrem Wesen verändert, beziehungsweise geteilt und aufgelöst werden. Also ist sie aus inneren Gründen auch nach der Trennung vom Leibe befähigt zu existieren.

Die Existenzweise nach der Trennung vom Leibe ist allerdings eine geänderte, und demnach ist auch das Tätigsein der getrennten Seele ein anderes als das der mit dem Leibe verbundenen, in welcher Vereinigung das geistige Erkennen auf dem sinnlichen aufbaut und auf das Phantasma angewiesen ist. Dieses aber entfällt im Zustand der Trennung.

Da wir nur von dem Erkenntnisvorgang im Zustande der Vereinigung der Seele mit dem Leibe Kenntnis haben, so können wir über die Art und Weise des Erkennens der vom Leibe getrennt existierenden Seele nur Vermutungen aufstellen. Wir können nur das eine mit Bestimmtheit sagen, daß die Erkenntnis der Seele im Zustand der Trennung vom Leibe der spezifisch menschlichen Vollkommenheit ermangelt.

Die Seele ist aber auch aus äußeren Gründen unsterblich, und zwar zunächst, weil sie durch keine Kreatur vernichtet, das heißt ihrer ihr von Natur aus zukommenden Existenz beraubt werden kann. Denn infolge der Geistigkeit und Einfachheit des Wesens der Seele fehlen die notwendigen Voraussetzungen für eine substantielle Veränderung der Seele durch eine kreatürliche Tätigkeit.

Die Tätigkeit der Kreaturen als Akzidenz beschränkt sich darauf, Veränderungen in den bereits vorliegenden Substanzen hervorzubringen, hier Dispositionen zu schaffen, auf welche entweder eine akzidentelle oder eine substantielle Veränderung in dem für jedwede kreatürliche Tätigkeit geforderten Substrat folgt, und zwar stets unter Wahrung der großen Gesetze des Weltseins und Weltgeschehens, nämlich des Gesetzes von der Erhaltung der Materie, des Gesetzes von der Konstanz der Energie und des Entropiegesetzes. Sollte nun die Seele von einer Kreatur vernichtet werden, so müßte sie entweder substantiell verändert werden (eine akzidentelle Änderung, die durch die Kreatur in der Seele hervorgerufen werden kann, ändert ja das Wesen nicht) oder annihiliert werden. Eine substantielle Änderung durch die Kreatur ist aber ausgeschlossen, da die Seele als substantiell einfaches Wesen selbst Akt, Form ist ohne Zusammensetzung, die substantielle Änderung aber nur auf Grund einer neuen in die Materie eingeführten substantiellen Form vor sich gehen kann. Aber auch eine Annihilation (Vernichtung durch Zurücksinkenlassen ins Nichts) von seiten der Kreaturen ist ausgeschlossen, da die Annihilation ebenso wie die Kreation (Schöpfung), der sie konträr gegenübersteht, eine unendliche Kraft erfordert, welche das ganze Sein umfaßt. Mithin kann die Seele von keiner Kreatur

ihrer Existenz, ihres Wesens entkleidet werden, lebt also, soweit die Kreatur in Betracht kommt, ihrer Natur entsprechend weiter.

Nur Gott könnte die Seele annihilieren, vernichten, das heißt, Gott könnte seinen positiven erhaltenden Einfluß zurückziehen. Allein auch Gott annihiliert die Seele nicht. Die Annihilation der Seele von seiten Gottes würde der durch die Theodizee nachgewiesenen Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes widersprechen.

Da die Menschenseele ihrer Natur nach unsterblich ist, das ist, die Fähigkeit zum Weiterexistieren in sich besitzt, so würde sich Gott selbst widersprechen und etwas Zweckloses tun, also gegen seine Weisheit handeln, wenn er der Seele als Schöpfer der Natur die im Wesen der Seele begründete Fähigkeit zum Weiterexistieren gäbe, aber schließlich sich diese Fähigkeit nicht auswirken ließe. Ferner fordert die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, daß das Gute belohnt und das Böse bestraft werde. Da aber eine volle Sanktion (= Feststellung von Lohn und Strafe für Beobachtung, beziehungsweise Übertretung des Sittengesetzes) in diesem Leben nicht erreicht wird, so muß die entsprechende Belohnung, beziehungsweise Bestrafung im Jenseits verhängt werden, das heißt, die ihrer Natur nach zum Weiterleben befähigte Seele wird von Gott nicht annihiliert, sie lebt tatsächlich nach der Trennung vom Leibe weiter. Die Unsterblichkeit der Menschenseele ist ein Postulat der Sanktion des natürlichen Sittengesetzes.

5. Die Seele als substantielle Form (Wesensform) des Körpers.

1. Begriff der Seele als substantieller Form. — Der Begriff Form wurde von uns bereits oben S. 143, Anm. 1, kurz erörtert. Wenn wir nun die Tätigkeiten der unbelebten Körperwesen mit den Tätigkeiten der belebten Körperwesen (Pflanze, Tier, Mensch) vergleichen, so müssen wir den wesentlichen Unterschied zwischen den rein mechanischen, chemischen, physikalischen Tätigkeiten der leblosen Körper und den sogenannten Lebensfunktionen: Vegetieren, Sinnesleben, Verstehen, Wollen der Lebewesen ohne weiteres zugeben.[1])

Aus den wesentlich verschiedenen Tätigkeiten erschließen wir nun die wesentliche Verschiedenheit der Form im leblosen und im be-

[1]) Für eine eingehende Begründung hiefür verweise ich auf Ude, Materie und Leben, welches Broschürchen gewissermaßen die notwendige Voraussetzung für dieses Kapitel bildet.

lebten Stoffe. Das Lebensprinzip, die Seele also, wodurch die mechanischen, chemischen, physikalischen Kräfte des Stoffes in den Dienst des Lebens gestellt und zu Tätigkeiten befähigt sind, die sie außerhalb der Lebewesen nicht äußern, ist daher jenes vom Stoffe grundverschiedene Prinzip, welches den Stoff zum Leben befähigt, dessen Natur und Sein als die Natur und das Sein eines lebenden Wesens bestimmt. Nicht die Seele und nicht der Stoff (Leib) für sich ist das Lebende, sondern das aus Leib und Seele Zusammengesetzte bildet die lebende Substanz, deren Wesen als lebende Substanz charakterisiert ist. Das Leben ist nicht etwas Zufälliges, sondern bildet die innerste Natur der Lebewesen, in der sämtliche Tätigkeiten erfahrungsgemäß ein einheitliches, zweckmäßig geordnetes Ganzes bilden, wodurch jedes einzelne Lebewesen unfehlbar als diese oder jene bestimmte Pflanze, als dieses oder jenes bestimmte Tier oder als Mensch bestimmt erscheint. Das Lebensprinzip bestimmt also die Substanz des Lebewesens, ist also substantielle Form, welche jeder einzelnen Tätigkeit des Lebewesens den Stempel der Tätigkeit dieses bestimmten Lebewesens aufdrückt und auch dessen Organisation bestimmt, so daß der belebte Stoff mit seinen mechanischen, physikalischen Kräften in den Ablauf der Lebenstätigkeiten harmonisch als mittätig mit hineingezogen erscheint.

Wenn nun die vernünftige Menschenseele substantielle Form sein soll, so muß sie für den Menschenleib das Prinzip der substantiellen Existenz sein, das heißt, der menschliche Körper und der Mensch muß das spezifische, menschliche Sein als solches unmittelbar von der vernünftigen Seele empfangen; diese muß das gesamte Sein des Menschen restlos bestimmen. Um diese erste Bedingung erfüllen zu können, muß die Menschenseele eine inkomplette Substanz (Teilprinzip) sein, das heißt, sie darf in sich selbst und durch sich selbst nicht eine vollkommene, vollständige Substanz sein, sondern muß ihrer Natur nach, ungeachtet ihrer eigenen Existenz, auf die notwendige Ergänzung durch das materielle Prinzip angewiesen sein, und muß es naturnotwendig fordern, um ihre gesamte Aktivität auswirken zu können. Sie muß sich also mit dem Leibe zu einem Sein, zum spezifisch menschlichen Sein verbinden, das das Sein einer spezifisch vollständigen, einheitlichen Substanz ist.

2. Problemstellung. Falsche Ansichten. Beweis für die substantielle Vereinigung des Leibes mit der Seele als Wesensform. — Es handelt sich in unserem Falle um die

Erklärung der von uns erörterten psychologischen Tatsachen des Erkennens und Strebens und des von uns allerdings nicht behandelten Vegetierens, das aber beim Menschen als typisch menschliches Vegetieren unter der Leitung des vernünftigen Erkennens und des freien Wollens steht, während es beim Tier nur rein instinktiv geregelt erscheint. Daß wir auf dem dualistisch-vitalistischen Standpunkt stehen, dafür liegt der Beweis in allen dem, was wir bereits erörtert haben. Die monistisch-mechanischen oder chemisch-physikalischen Lebenstheorien schalten für uns von vornherein aus.[1]) Es fragt sich nur, wie das durch unser Selbstbewußtsein in uns und durch die Beobachtung an anderen außer Zweifel stehende harmonische und einheitliche Zusammenarbeiten und Ineinanderwirken sämtlicher Lebensfunktionen widerspruchslos erklärt werden könne oder, was dasselbe ist, in welchem Verhältnisse Leib und Menschenseele zueinander stehen.

Von den verschiedenen dualistischen, falschen Systemen, die das soeben erwähnte Problem lösen wollen, erwähne ich nur folgende Systeme: das System des Okkasionalismus des Malebranche, welcher behauptet, Gott bringe gelegentlich (= occasione — daher Okkasionalismus geheißen —) der entsprechenden Akte des Körpers direkt die diesen entsprechenden Akte in der Seele hervor; ferner das System der prästabilierten Harmonie von Leibniz, nach dessen Lehre Leib und Seele unabhängig voneinander existieren und unabhängig voneinander tätig sind; allein da Gott jedesmal die Seele mit einem solchen Körper vereinigt, von dem er voraussieht, daß seine getrennt von dem Einfluß der Seele gesetzten Tätigkeiten notwendig mit den von der Seele gesetzten Tätigkeiten harmonieren, so entsprechen die Tätigkeiten der Seele notwendig den Tätigkeiten des Leibes, ohne miteinander in ursächlichem Zusammenhang zu stehen; weiters das System des influxus physicus (= des physischen Einflusses) des Locke, demzufolge Leib und Seele getrennt existieren, aber nach dem Ursachengesetz aufeinander real einwirken sollen.

Eigens hervorgehoben sei das moderne monistische System des psychophysischen Parallelismus, beziehungsweise der Aktualitätstheorie, wie es in verschiedenen Modifikationen von Wundt, Fechner, Paulsen, Höffding u. a. vertreten wird. Die Vertreter dieses Systems unterscheiden richtig die physischen Phänomene von den

[1]) Näheres hierüber siehe Ude, Dr. Joh., Materie und Leben.

psychischen, behaupten aber, daß jene nicht auf diese wirken können und umgekehrt diese nicht auf jene, daß sie aber, aufeinander abgestimmt, als zwei disparate Kausalreihen parallel nebeneinander laufen; eine Seelensubstanz gebe es nicht, sondern die Tätigkeiten seien die Seele. Die äußere Erfahrung und die innere (psychische) Erfahrung seien zwei verschiedene Gesichtspunkte der einen realen Erfahrung, gewissermaßen die objektive und subjektive Seite dieser einen Erfahrung. Durch die äußere Erfahrung fassen wir das eine Existierende als Objekt auf, durch die innere Erfahrung als psychisches Erlebnis.[1])

Gegenüber allen soeben angeführten Systemen erscheint uns das System der substantiellen Vereinigung der Seele als Wesensform mit dem Leibe als das allein richtige. Dieses System wird als Postulat aus der von uns dargestellten Psychologie induziert und erweist sich deduktiv als jenes System, welches alle durch unser Selbstbewußtsein und durch die Beobachtung ermittelten psychischen Tatsachen widerspruchslos und restlos erklärt.

Unser Selbstbewußtsein bezieht alle unsere Lebensvorgänge, das Verstehen und Wollen, das Sinnesleben, das Vegetieren, ja das gesamte Sein auf das „Ich", das immer trotz aller Veränderungen und selbst trotz aller materiellen Verschiebungen im Laufe der Jahre sich als ein und dasselbe persönliche „Ich" erkennt, also als einheitlich geordnete, eine Substanz, an deren Sein Leib und Seele unzertrennlichen Anteil haben. Diese Tatsachen des Selbstbewußtseins finden ihre ungezwungenste und widerspruchlose Erklärung in der Annahme, daß die vernünftige Seele substantielle Form des Körpers ist.

Die Beobachtung zeigt uns den Menschen mit einem so und nicht anders gestalteten Gehirn, mit so und nicht anders gestalteten Organen, mit den von uns in der Psychologie geschilderten, zueinander in mannigfachem Wechselverkehr stehenden Tätigkeiten. Leib und Seele sind aufeinander angewiesen und voneinander abhängig und bilden miteinander das typisch menschliche Sein, aus dem das spezifisch menschliche Tätigsein resultiert. Diese Tatsachen finden ihre angemessene, restlose und ungezwungene Erklärung in der Annahme, daß die vernünftige Seele substantielle Form des Leibes ist. Denn der Stoff kann nur dann zur Einheit der menschlichen Natur aufgenommen werden, wenn er wesentlich umgeformt und zum spezifisch menschlichen Leibe wird. Diese Wesensbestimmung leistet die das Lebensprinzip

---

[1]) Näheres über Wundts Ansichten siehe bei Klimke Friedrich, Der Mensch.

bildende vernünftige Seele, indem sie als substantielle Form in der Vereinigung mit dem Leibe das eine, ungeteilte Menschenwesen bildet, jenes persönliche „Ich", das der Träger sämtlicher Tätigkeiten und Zustände ist. Die Annahme einer bloß akzidentellen Vereinigung von Leib und Seele würde besagen, daß die Seele wegbleiben könnte, ohne daß das Wesen „Mensch" dadurch verändert würde. Was aber immer unter allen Umständen da sein muß, so daß dessen Wegfall das Wesen ändern würde — und das gilt von der vernünftigen Seele als Lebensprinzip —, das gehört als wesentlicher Bestandteil zur Substanz des betreffenden Dinges und ist kein Akzidenz.

3. Die Definition der Menschenseele. — Die Menschenseele ist, wie die Erfahrung lehrt, an den ganz bestimmt disponierten, organischen, spezifisch menschlichen, nicht tierischen Körper gebunden, in welchem das vegetative Leben die Unterlage für das Sinnliche und beides die Unterlage für das höhere geistige Leben des Menschen bilden. Darum wird die Seele definiert: Forma corporis physici organici humani potentia vitam humanam habentis, das heißt, die Menschenseele ist das erste Prinzip des spezifisch menschlichen Seins und Tätigseins jenes Körpers, der von Natur aus zum spezifisch menschlichen Leben befähigt ist.[1]

6. Die Einheit der Menschenseele.

Es handelt sich darum, nachzuweisen, daß die vernünftige Menschenseele die einzige Wesensform in jedem einzelnen Menscheninidividuum ist. Der Nachweis ergibt sich aus der Wahrheit, daß die vernünftige Seele substantielle Form des Menschenleibes ist. Zwei oder mehrere wesentlich verschiedene Formen können unmöglich ein und dasselbe Lebewesen spezifisch eindeutig bestimmen. Denn die Materie, in unserem Falle der Leib, erhält durch die eine substantielle Form ihr spezifisches Gesamt-Sein und schließt die gleichzeitige Bestimmung durch eine andere substantielle Form aus. Jede weitere zur ersten substantiell bestimmenden Form neu hinzukommende Form würde nur eine akzidentelle Vervollkommnung besagen.

Sämtliche Tatsachen des Selbstbewußtseins und der Beobachtung finden in der Annahme, daß die vernünftige Seele die einzige Wesensform im Menschen sei, ihre vollauf befriedigende, einfache und wider-

---

[2]) Siehe oben S. 2, Anm. 2, die Definition der Seele nach Aristoteles.

spruchslose Erklärung, während die dichotomistischen und trichotomistischen Systeme, die zwei Seelen im Menschen annehmen, wie Okam, Baco von Verulam, Günther, Baltzer, beziehungsweise dem Menschen drei Seelen zuerkennen, wie Plato, wohl einzelne, aber nicht alle Tatsachen der Psychologie befriedigend erklären.

§ 2. Ursprung der Menschenseele.

1. Die Erschaffung der einzelnen Menschenseele durch Gott. — Daß der materielle Teil des menschlichen Kompositum (= das Zusammengesetzte, aus Leib und Seele nämlich) von dem beseelten väterlichen und mütterlichen Organismus beigestellt wird, ist eine naturwissenschaftliche Tatsache. Durch die Vereinigung der menschlichen männlichen Spermazelle mit dem weiblichen Ei, welcher Vorgang als Befruchtung bezeichnet wird — Spermazelle und Eizelle haben, um vereinigungsfähig zu sein, vorher in den Geschlechtsdrüsen eine komplizierte sogenannte Reifeteilung durchgemacht —, ist der spezifische Menschenkeim (Embryo) gegeben. In diesem Embryo ist alles, wie die Tatsachen der Embryologie einwandfrei beweisen, bereits auf die Entwicklung des spezifisch menschlichen Seins angelegt und abgestimmt. Denn durch die Befruchtung werden sofort die interessanten Eifurchungen zur Differenzierung der einzelnen Organe zielsicher eingeleitet und weitergeführt, so daß nach normaler neunmonatiger Embryonalentwicklung im Schoße der Mutter das neue Lebewesen „Mensch" so weit entwickelt ist, daß es, durch die Geburt vom mütterlichen Organismus völlig losgelöst, sein individuelles Dasein als „Menschenkind" beginnt.

Es fragt sich nun zunächst, wie die Seele in dem neuen Lebewesen zustande kommt, und daran anschließend, wann die Seele im Embryo auftritt.

Die Antwort auf die erste Frage lautet: Die geistige substantielle Menschenseele kann nur durch einen Schöpferakt unmittelbar von Gott ins Dasein gerufen werden.[1])

[1]) Diese Antwort gibt der Konkreatianismus, so genannt, weil er eben lehrt, daß die Seele mit dem Leibe diesem einerschaffen wird. Die Evolutionisten lassen die Menschenseele sich aus der Tierseele entwickeln, weil sie ja den Menschen überhaupt nur als Entwicklungsprodukt aus dem Tier ansehen. Andere lehrten, daß die Seele durch Zeugung und bei der Zeugung von den Eltern sich herleite; dieses Lehrsystem wird daher Generatianismus oder auch Traduzianismus genannt.

Der Beweis ergibt sich aus der Substantialität, Geistigkeit und Einfachheit der Menschenseele (sie ist substantielle Form). Denn ein für sich subsistierendes Wesen entsteht entweder aus einem materiellen Substrat oder durch Schöpfung aus dem Nichts. Ein Entstehen aus irgendwelchem materiellen Substrat ist für die Menschenseele ausgeschlossen, weil sie ihrem Wesen nach eine geistige, einfache, subsistierende Form ist. Da also die Seele wesentlich nicht aus Materie und Form zusammengesetzt ist, so kann sie ihr Dasein auch nicht aus irgendwelchem schon als subsistierend vorausgesetzten Stoff durch Umwandlung desselben erlangen; da sie als Immaterielles existiert, kann sie auch nur als ein Immaterielles, das heißt als ein vom Stoff im Sein völlig Unabhängiges werden. Der Stoff kann zum Zustandekommen der Seele absolut nichts beitragen. Es folgt also logisch, daß die Seele als geistige einfache subsistierende Form durch einen Schöpfungsakt aus dem Nichts ins Dasein gerufen werde. Da aber nur Gott schaffen kann,[1]) schaltet jede kreatürliche Tätigkeit zur effektiven

[1]) Die Wirktätigkeit der geschöpflichen Dinge beschränkt sich erfahrungsgemäß darauf, Veränderungen, Umwandlungsprozesse in bereits vorliegenden Substraten hervorzubringen, also ein bereits Existierendes „anders" zu machen, wie schon der Begriff verändern besagt. Wirken heißt schlechthin ein von dem eigenen Sein verschiedenes Sein hervorbringen. Diese Wirktätigkeit der geschöpflichen Dinge — ich spreche zunächst von dem Wirken der materiellen Dinge — vollzieht sich durch materiellen Kontakt (Berührung) und besteht darin, in einem andern materiellen Substrat zufällige (akzidentelle) Veränderungen hervorzurufen, welche gegebenenfalls das Substrat erfahrungsgemäß so weit modifizieren und disponieren, daß die alte substantielle Form des Substrates mit diesen Veränderungen nicht mehr bestehen kann; infolgedessen entsteht im Substrat eine neue substantielle Form, wodurch das Wesen des Substrates verändert wird. Jedem Wirken entspricht ein Werden.

Die Tätigkeit jeder Kreatur ist etwas Akzidentelles und ist eben deshalb, weil als Akzidenz von der Kreatur ausgehend, naturnotwendig auf ein Substrat angewiesen, in welchem die Tätigkeit als Veränderung aufgenommen wird. Es gibt eben kein Wirken ohne Wirkung. Jedes Wirken hat ein Werden zur Folge. Daher ist geschöpfliches Wirken immer die Verbindung von einem Tun mit einem Leiden, ist Aktuierung von Potentiellem. Dies gilt von der immanenten Tätigkeit so gut wie von der transeunten, das heißt, eine Wirkung außerhalb des Wirkenden setzenden Tätigkeit. Auch bei der geistigen, immateriellen, immanenten Tätigkeit geht Wirken und Werden, geht Tätigsein und Wirkung Hand in Hand und vollzieht sich das Tätigsein durch Aktuierung von Potentiellem. Aus dem Nichts werden auch die immateriellen Tätigkeiten nicht, sondern es sind Betätigungen, die sich auf Grundlage von bereits Bestehendem und in Bestehendem vollziehen, das ist, in Abhängigkeit von Objekten und in den Potenzen, die in ihren Tätigkeiten von den Objekten abhängig sind und die, wenn passive Potenzen, erst aktuiert werden müssen. Also ist sämtliches kreatürliches Wirken veränderndes Wirken, zu welchem

Hervorbringung der Seele, also auch der Zeugungsakt[1]) der Eltern aus. Mithin muß jede einzelne Menschenseele unmittelbar von Gott dem Leibe einerschaffen werden.

ohne Ausnahme naturnotwendig bereits Daseiendes gefordert wird, um verändert zu werden; es vollzieht sich stets in Abhängigkeit von irgendeinem bereits vorliegenden Substrat, in welchem die Veränderung als Wirkung aufgenommen wird. Die Wirkung der geschöpflichen Wesen wird also stets in einem schon Wirklichen als dem aufnehmenden Subjekt, das der Wirkung die Subsistenz verleiht, erzeugt. Das kreatürliche Wirken kann als akzidentelles, vom Wesen des Wirkenden getragenes, auf Grund des Kausalgesetzes unmöglich eine in sich subsistierende Wirkung hervorbringen, sondern fordert naturnotwendig ein Subjekt, in welchem die Wirkung subsistieren kann. Da aber erfahrungsgemäß nicht jedes Subjekt zur Aufnahme jeder beliebigen Wirkung geeignet ist, so ist das kreatürliche tätige Subjekt in seiner Wirktätigkeit sehr beschränkt und daher unvollkommen, weil es stets die reale Möglichkeit voraussetzt.

Die schöpferische Tätigkeit hingegen setzt gar keine irgendwie gegebene reale Möglichkeit voraus, sondern nur die Macht, etwas aus dem Nichts seinem ganzen Wesen nach, also die gesamte Subsistenz der Wirkung ins Dasein zu rufen. Das Subsistierende als solches ist die Wirkung der schöpferischen Tätigkeit. Daß Gott schaffen könne und wirklich alle Geschöpfe geschaffen habe, brauchen wir hier nicht nachzuweisen. Diese Schöpfertätigkeit Gottes nun kann nicht als eine vom Wesen Gottes getragene, akzidentelle Tätigkeit aufgefaßt werden, sondern ist gegeben mit dem göttlichen Wesen, das reine Wirklichkeit und Tat ohne jedwede Beimischung von Potentiellem ist.

Da nun die Kreatur stets nur in Abhängigkeit von einem bereits bestehenden subsistierenden Subjekt tätig sein kann, also ohne subsistierendes Subjekt überhaupt nicht wirken kann, so kann keine Kreatur schaffen, sondern nur Gott allein. Daher kann die schöpferische Tätigkeit, die ihrer Natur nach völlige Unabhängigkeit von irgendwelchem Substrat besagt, in keiner Weise einer Kreatur übertragen werden, noch kann die Kreatur von Gott als Instrument beim Schöpfen verwendet werden. Denn das Instrument handelt ja stets seiner Natur gemäß. Vgl. Thomas, Summa theologica, I, qu. 45; quaest. disputatae de potentia, qu. 3. — Siehe auch Feldner, P. Gundisalv, Das Werden im Sinne der Scholastik (Commers Jahrb. f. Phil., 18. Bd., S. 411—457; 19. Bd., S. 419—465).

[1]) Die Wirksamkeit der materiellen Naturkräfte, wie sie bei den völlig an die Materie gebundenen zeugenden Lebewesen (Tier, Pflanze) sich äußert, beschränkt sich dem Kausalitätsgesetz nach darauf, wieder vom Stoffe getragenes Leben hervorzubringen. Die Zeugungskraft des Menschen ist zwar auch eine materielle organisch plastische Kraft, sie ist aber tätig unter dem Einfluß der Menschenseele. Ihre Wirkung ist jene Differenzierung der materiellen Unterlage, welche ihrer Natur nach mit Notwendigkeit fordert, daß dieses durch die Zeugungskraft differenzierte Substrat von der menschlichen Seele informiert werde. Der Zeugung ist es wesentlich, daß das Gezeugte aus der Substanz des Zeugenden als ein diesem Artgleiches entspringe; die Zeugung ist ihrer Natur nach auf die Hervorbringung eines Individuums derselben Art hingeordnet. Als kreatürliche Tätigkeit kann aber die

2. Der Zeitpunkt der Einerschaffung der Menschenseele. — Bezüglich des Zeitpunkes, wann die von Gott aus dem Nichts geschaffene Seele dem sich bildenden Menschenleib (Embryo) einerschaffen werde, sind zwei Ansichten erwähnenswert: Die ältere Ansicht des heil. Thomas, welcher lehrt, daß die Seele erst dann von Gott dem Embryo einerschaffen werde, wann die Materie des Embryo zur Aufnahme der vernünftigen Seele genügend weit organisiert sei. Bis zu diesem Zeitpunkt sei der Embryo durch eine vorübergehende Form, die der plastischen Kraft des Zeugenden ihr Dasein verdanke, informiert und werde dann durch die vernünftige von Gott unmittelbar geschaffene Seele abgelöst. Die moderne, aus den Tatsachen der Embryologie und Biologie induzierte Ansicht, welche wohl weitaus richtiger erscheint, lehrt, daß die vernünftige Seele sofort im Augenblick der Befruchtung des Eies durch das Sperma von Gott eingeschaffen werde. Denn sofort, wenn das Sperma aktiv in das Ei eindringt, ist das spezifische Sein des Embryo als eines menschlichen Embryo gegeben.

In diesem Embryo ist bereits alles auf die Entwicklung des spezifischen menschlichen Seins angelegt und abgestimmt; alle Prozesse werden sofort vom Augenblick der Befruchtung an zielsicher in dieser Hinsicht gelenkt und geleitet. Was für ein Widerspruch sollte nun daran liegen, daß der in den Anfangsstadien nur rein vegetatives Leben äußernde Embryo bereits von der von Gott geschaffenen vernünftigen Seele informiert werden sollte? Etwa deshalb, weil noch kein Sinnesleben und kein Vernunftleben statthaben kann, da ja die Organisation noch fehlt? Aber auch das neugeborne Kind zeigt noch kein Vernunftleben und doch wird ihm niemand den Besitz der vernünftigen Seele absprechen. Wer könnte behaupten, daß es ein Widerspruch sei, wenn gesagt wird, daß die vernünftige Seele ihren Einfluß bereits im Augenblick der Befruchtung geltend macht und in Hinsicht auf die volle Entfaltung ihrer Tätigkeit von Anfang an allmählich den Embryo organisiert, so daß man die Entwicklung des Embryo schon eine spezifisch menschliche nennen muß? Die Seele kann es leisten, muß sie doch auch im Erwachsenen die Stoffwechselprozesse dirigieren, und es ist gar keine Degradierung der vernünftigen Seele, wenn wir sie schon dem Menschenkeim zuerkennen. Entia non sunt multiplicanda sine necessitate, das heißt mit anderen Worten: die einfachere Erklärung hat vor der komplizierten unter sonst gleichen Umständen unbedingt den Vorzug. Im andern Falle wäre man gezwungen, verschiedene einander ablösende Formen in der Embryonalentwicklung anzunehmen.

§ 3. Der wesentliche Unterschied zwischen Menschenseele und Tierseele.

1. Der Begriff Instinkt. — Arten der Instinkthandlungen. — Wir verstehen unter Instinkt ein von sinnlicher Erkenntnis geleitetes, auf sinnliche Reize hin sich betätigendes zweckmäßiges Handeln, das ohne Bewußtsein von der Zweckmäßigkeit des-

---

Zeugung nimmermehr die Seele hervorbringen, sondern sie schafft nur jene materielle Unterlage (Embryo), die ihrer Natur nach fordert, daß Gott die Seele erschaffe und sie bei der Erschaffung mit dem Menschenkeime vereinige.

selben vor sich geht. Es ist also eine spezielle Betätigung des sogenannten sinnlichen Strebevermögens.

Zu den Instinkthandlungen rechnen wir aber die sogenannten Reflexbewegungen nicht, da diese automatisch von den niederen sekundären Nervenzentren ausgelöste Tätigkeiten sind, wie zum Beispiel der Herzschlag, die Peristaltik (Schlingbewegung) des Darmes u. s. w., während die Instinkthandlungen vom Gehirn aus geleitet werden auf der Bahn der zentrifugalen Nerven. Die instinktiven Handlungen kommen auf das Erkennen der sinnlichen Urteilskraft hin zustande, indem durch diese die den betreffenden Sinnesreizen zugeordneten zweckmäßigen Handlungen ausgelöst werden. Das Lamm sieht zum Beispiel das erstemal einen Wolf und flieht sofort, instinktiv sagen wir. Die Flucht ist eine Handlung, die nicht der Überlegung, sondern dem Instinkt entspringt. Das ganze Leben des Tieres, seine Erhaltung, seine Fortpflanzung erscheint durch eine Summe von instinktiven Handlungen geregelt, die das Triebleben des Tieres ausmachen (Nahrungstrieb, Geselligkeitstrieb, Verteidigungstrieb, Geschlechtstrieb). Daß für das Triebleben die Vererbungsgesetze eine Rolle spielen, sei nur nebenbei erwähnt.

Selbstverständlich weiß das Tier von den Vorgängen seines Seelenlebens, ist sich desselben bewußt, es hat Bewußtsein; doch kann es sich über sein Handeln keine Rechenschaft geben, ist sich der Zweckmäßigkeit seiner Handlungen nicht bewußt. Das Tier folgt dem dunkeln Trieb, dem es folgen muß; das Tier ist einmal so veranlagt.

Wird eine Instinkthandlung durch eine direkte und unmittelbare Sinneswahrnehmung ohne vorausgegangene Erfahrung ausgelöst, so sprechen wir von einer Instinkthandlung im engeren Sinne. Wenn eine Instinkthandlung so zustande kommt, daß außer der Sinneserkenntnis auch die im sinnlichen Gedächtnis aufbewahrte Erfahrung mitwirkt, so sprechen wir von einer Instinkthandlung im weiteren Sinne.

Jedes Tier macht seine mit Lust- oder Unlustgefühlen vergesellschafteten Erfahrungen, die in seinem Gedächtnis aufbewahrt, gegebenenfalls auch durch die Vorgänge der Assoziation[1]) wieder aufleben können. Zu merken ist, daß bestimmte Sinnesreize immer spezifisch eindeutig bestimmte Triebe im Tier auslösen.

2. Der Begriff Intelligenz. — Die Intelligenz des Menschen — von der sprechen wir ja hier — ist das geistige Ab-

[1]) Über das Wesen der Assoziation siehe oben S. 9 u. 57.

straktionsvermögen des Menschen, das sich des Zweckes seiner Handlungen bewußte Urteils-, Denk- und Schlußvermögen, womit, wie wir wissen, die Freiheit gegeben ist.

Wir Menschen sind uns bewußt, daß wir Intelligenz besitzen. Wir fragen nach dem „Warum" unserer Handlungen, handeln bewußterweise zweckmäßig, bestimmen uns vorausdenkend unser Ziel, und wählen dem erkannten Ziel entsprechend frei die Mittel zur Erreichung des Zieles. Wir erfassen das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung und stellen das durch unser Selbstbewußtsein erfaßte „Ich" den Dingen um uns gegenüber. Wir abstrahieren, wir bilden Allgemeinbegriffe, wir urteilen, wir ziehen aus unseren Urteilen weitere Schlußfolgerungen — kurz und gut: Wir denken und reflektieren und kleiden unsere Gedanken in die Sprache. Das alles sind Tatsachen unseres Selbstbewußtseins. Wir haben bereits aus diesen Äußerungen unseres Seelenlebens die Geistigkeit, die Immaterialität der Vernunft erschlossen und die Immaterialität, die Geistigkeit der Menschenseele selbst.

3. Grundsätze zur Beurteilung der Tierseele. — Es erübrigt uns nun nur mehr, die Äußerungen des Seelenlebens des Tieres zu beobachten, um daraus die Natur der Tierseele zu erschließen, worauf wir dann Tierseele und Menschenseele miteinander vergleichen können.

Zur Beurteilung der Tierpsyche müssen wir folgende zwei Grundsätze vor Augen haben: a) Der einzige Weg, um das Seelenleben der Tiere zu begreifen, ist die Beobachtung der tierischen Lebensäußerungen, die wir ausschließlich nur nach Analogie (Vergleich, Ähnlichkeit) mit unserem eigenen Seelenleben, dessen wir uns unmittelbar bewußt sind, deuten und erklären können. b) Wir dürfen dem Tiere keine höheren seelischen Fähigkeiten zuschreiben, als es tatsächlich äußert.

Der erste Grundsatz ist einleuchtend. Zum zweiten Grundsatz sagt nun die Erfahrung, die Beobachtung der Lebensäußerungen des Tieres, daß es **keine einzige Tatsache des tierischen Seelenlebens gibt, und wäre sie noch so kompliziert, zu deren wissenschaftlichen psychologischen Erklärung wir dem Tiere Intelligenz zuzuschreiben genötigt wären;** die ganze Tierpsychologie findet vielmehr in der Instinkttheorie ihre ausreichende Erklärung.[1])

---

[1]) Siehe Wasmann E., Instinkt und Intelligenz im Tierreich.

Daraus folgt, daß das Tier nur Instinkt, also nur sinnliches Seelenleben besitzt, während dem Menschen außerdem noch Intelligenz zukommt.

4. Beweis für den wesentlichen Unterschied zwischen Menschenseele und Tierseele. — Der wesentliche Unterschied zwischen Menschenseele und Tierseele wird kurz also bewiesen: Die Tierseele ist nur Prinzip des vegetativen und sinnlichen Lebens; die Menschenseele ist hingegen Prinzip des vegetativen, sinnlichen und geistigen Lebens. Oder wir können sagen: Der Mensch allein nur besitzt Intelligenz außer dem Instinkt, während das Tier nur Instinkt, aber keine Intelligenz besitzt. Intelligenz und Instinkt aber stellen zwei wesentliche verschiedene Grade des Seelenlebens vor. Wesentlich verschiedene Tätigkeiten, beziehungsweise Fähigkeiten lassen auf wesentliche verschiedene Naturen schließen. Also sind Menschenseele und Tierseele wesentlich verschieden.

Intelligenz und Instinkt sind, wie ein Vergleich beider ohne weiteres zeigt, wesentlich verschieden, indem die Intelligenz eine geistige, der Instinkt nur eine sinnliche Fähigkeit vorstellt. Während die Menschenseele geistig ist, hat die Tierseele keine von der Materie unabhängige Existenz. Denn wir erschließen ja die Natur eines Wesens aus den Tätigkeiten. Da nun das Tier keine von der Materie unabhängigen Tätigkeiten äußert, können wir der Tierseele nimmermehr die Geistigkeit zuerkennen.

Menschenseele und Tierseele sind demnach als materielles und immaterielles Prinzip wesentlich voneinander verschieden. Die Menschenseele kann sich also auch unmöglich aus der Tierseele entwickeln. Denn was dem Sein nach wesentlich der Materie bedarf, um existieren zu können, kann sich ohne inneren Widerspruch nicht von der Materie emanzipieren.

5. Die Dressur. — Dressieren heißt in die Höhe richten, aufrichten, abrichten. Die Dressur besteht darin, daß der Mensch in kluger Berechnung auf Grund von Beobachtungen sich die mit der Natur des Tieres gegebene, also diesem angeborne, seelische Veranlagung, und zwar das Instinktleben des Tieres unter Berücksichtigung der Assoziationsgesetze zunutze macht, um dem Tiere bestimmte Handlungen beizubringen, die das Tier, sich selbst überlassen, nie vollführen würde.

Für das Assoziationsgesetz kommen in erster Linie namentlich die mit den Sinnesreizen regelmäßig verbundenen Lust- und Unlustgefühle in Betracht. Diese spielen für das Tun und Lassen des Tieres, das er-

fahrungsgemäß einen sehr engen Vorstellungskreis besitzt, überhaupt die größte ausschlaggebende Rolle, indem durch diese Gefühle der Lust und des Behagens, der Unlust und des Unbehagens das augenblickliche Bedürfnis des Tieres maßgend bestimmt erscheint. Der Löwe zum Beispiel, der am Quell in der Wüste seinen Hunger durch die dorthin zur Tränke kommende Antilope gestillt hat, assoziiert bei wiederauftretendem Hungergefühl die dort am Quell gemachte Erfahrung, und wird dadurch instinktiv wieder zum Quell getrieben. Oder: Der von einem bestimmten Menschen geschlagene Hund assoziiert beim späteren Anblick dieses Menschen spontan die erhaltenen Schläge und flieht u. dgl. m.

Wenn nun ein Tier fort und fort irgendeine bestimmte instinktive Handlung ausführt, so erwirbt es dadurch zu seiner natürlichen Veranlagung gewisse Dispositionen, durch welche eine gewisse Gewohnheit und Leichtigkeit zur prompten Ausführung der betreffenden Handlung gegeben ist. Auf diese Weise kann durch Übung auch die Assoziation der Tiere gefördert und erleichtert werden. Man könnte diese Dispositionen am besten mit einem Geleise vergleichen, das auf einem bestimmten Weg durch fortwährendes Fahren ausgefahren wird.

Es kann nun aber auch geschehen, daß zum Beispiel ein Tier vom Menschen gezwungen wird, fort und fort gegen einen ihm (dem Tiere) angebornen Instinkt zu handeln. Auf diese Weise kann der ursprüngliche Instinkt aufgehoben und eine entgegengesetzte Gewohnheit im Tiere gezüchtet werden. Diese Gewohnheit ist als erworbener Instinkt zu bezeichnen. Also ist der Instinkt nicht etwas durchaus Starres, sondern unterliegt innerhalb der Grenzen des sinnlichen Erkenntnis- und Strebevermögens mannigfachen Modifikationen. Diese Modifikationen aber kommen zustande durch die mannigfachen Kombinationen, in welchen die verschiedenen Faktoren des Instinktlebens, nämlich: natürliche Veranlagung, äußere Einflüsse, sinnliches Erkennen und Vorstellen (nicht aber Überlegung), Selbstempfindung und sinnliches Bewußtsein (nicht aber Selbstbewußtsein), Erfahrung und Gedächtnis und die daraus sich ergebende Assoziation aufeinander und dadurch auf das gesamte Tierleben oder auf einzelne Seiten desselben verändernd und bestimmend, und zwar stets notwendig einwirken. Diese Einwirkung geschieht immer so, daß bestimmte Sinnesreize immer spezifisch eindeutig bestimmte Triebe im Tiere auslösen.

Selbstverständliche Voraussetzung für ein normal sich entwickelndes Instinktleben sind: Ein gesundes Gehirn und ent-

sprechende Dispositionen in den Nervenbahnen und in jenen Organen, welche der Ausführung der instinktiven Handlungen dienen.

Das, was wir im vorstehenden erörtert haben, bildet die psychologische Grundlage für die Dressur. Der intelligente Dresseur benutzt die angebornen Instinkte, läßt das Tier bestimmte notwendige Erfahrungen machen, benutzt also das Gedächtnis des Tieres und beeinflußt auf diese Weise das Triebleben des Tieres zur Erreichung des vom Dresseur gewollten Zweckes, sagen wir, um dem Tiere verschiedene Kunststücke beizubringen. Er kann nur auf Grundlage bereits vorhandener Instinkte, die er benutzen muß, etwas erreichen. Das Wichtigste zum Gelingen der Dressur ist, daß der Dresseur den Zusammenhang zwischen Sinnesreiz und instinktiver Triebhandlung der zu dressierenden Tiere genau kenne, und nach dieser durch Beobachtung gewonnenen Erkenntnis entsprechende Sinnesreize auf das Tier einwirken lasse. Er muß das subjektive Moment der Lust und der Unlust, das mit bestimmten Sinnesreizen vergesellschaftet ist, klug ausnutzen. Vor allem sind es der Nahrungstrieb, die Freßlust, der Spieltrieb, der Gesellschaftstrieb und die mit diesen Trieben verbundenen, zumeist stark betont auftretenden Lust-, beziehungsweise Unlustgefühle, auf Grund deren der Dresseur das Tier bestimmte Erfahrungen machen läßt, und die dabei sich betätigenden Triebhandlungen für den Zweck seiner Dressur ausnutzt, bis durch fortgesetzte Übung eine Gewohnheitsdisposition den Erfolg garantiert.

Es ist klar, daß der Desseur über unendliche Geduld verfügen muß, um seinen Zögling allmählich an Dinge zu gewöhnen, die der Natur oder, sagen wir besser, dem einen oder andern Triebe des betreffenden Tieres diametral entgegengesetzt zu sein scheinen. Allein das Tier hat eben verschiedene Triebe, und so ist der Dresseur in der glücklichen Lage, durch Ausnutzung und Modifizierung des einen Teiles einen andern zurückzudrängen.

Eine Hauptbedingung aber für das Gelingen der Dressur ist konstantes, stereotypes Handeln von seiten des Dresseurs. Er ist es, der mit seiner Intelligenz dem abzurichtenden Tiere einen bestimmten Zweck setzt und die zur Erreichung dieses Zweckes (der anzulernenden Kunststücke) notwendigen Mittel kennt und sie mit Rücksicht auf die Instinkte des Tieres anwendet. Das Tier handelt wohl vom Dresseur dirigiert, aber es fehlt ihm die Überlegung und demnach die freie Selbstbestimmung; es steht unbewußt im Banne des Dresseurs.

Ist es nun dem Dresseur nach vieler Mühe gelungen, ein Tier zu dressieren, das heißt, es zu bestimmten zweckmäßigen Handlungen, die das Tier, sich selbst überlassen, nie aus sich lernen könnte, zu befähigen, so ist auch dann in den meisten Fällen die Arbeit und Leitung des betreffenden Dresseurs nicht überflüssig, sondern direkt gefordert, um das den Tieren Angelernte zweckmäßig zu verwerten und so zum Beispiel jene großartigen Vorstellungen zu ermöglichen, die wir in jeder Raubtier-dressurschau zu bewundern Gelegenheit haben. Die Dressur ist eine Kunst, und der Dresseur ist ein psychologischer Künstler. Die Dressur ist der beste Beweis dafür, daß die wilden Tiere nur unter dem Banne des Dresseurs sich produzieren, eben deshalb, weil sie keine Intelligenz besitzen. Der dressierte Löwe zum Beispiel ist und bleibt ein dressierter, das heißt ein abgerichteter, dem richtenden Einfluß des Dresseurs unterworfener Löwe; die Intelligenz besitzt sein Dresseur; dieser denkt für ihn. Nicht die dressierten Tiere verdienen unsere Bewunderung, sondern jene Männer und Frauen sind zu bewundern, die es verstanden haben, mit ihrem Geiste sich die Instinkte jener wilden Tiere dienstbar zu machen.

Die Tierdressur ist demnach ein in die Augen springender Beweis von dem alles überragenden menschlichen Geiste, der sich die gesamte Natur dienstbar zu machen versteht, der sich selbst die wildesten Bestien auf seinen Wink untertan macht, eben deshalb, weil nur der Mensch Intelligenz, das Tier aber nur Instinkt besitzt.